220.8
B397

3-4

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben von Rudolf Kittel
Dritte Folge Heft 4

*

STUDIEN
zu Ezechiel und dem Buch der Richter

von

Lic. theol. Siegfried Sprank und
Lic. theol. Kurt Wiese

ALMA COLLEGE
220.6
LIBRARY
B397
ALMA, CALIFORNIA

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART
1926

30095

STUDIEN
zu
Ezechiel und dem Buch der Richter

von

Lic. theol. Siegfried Sprank und

Lic. theol. Kurt Wiese

Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart

1926

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben

von

RUDOLF KITTEL

DRITTE FOLGE HEFT 4

(Der ganzen Sammlung Heft 40)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25)
ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Siegfried Sprank

EZECHIELSTUDIEN

Vorwort.

Die vorliegenden Studien sind veranlaßt worden durch Hölscher's Buch „Hesekiel, der Dichter und das Buch"; eine literarkritische Untersuchung BZATW 1924. Bei seinem Erscheinen war ich gerade im Begriff, nach Sammlung des Materials die Darstellung der „literarischen Abhängigkeit Ezechiels von Jeremias, Deuterojesajas, Klageliedern und Heiligkeitsgesetz" vorzunehmen. Es brachte mich zu der Erkenntnis, daß das stürmische Kap der niederen und höheren Literarkritik am Ezechielbuche noch immer zu umsegeln ist und man noch längst nicht in den stillen Ozean systematischer Untersuchungen steuern könne. Der Wert des Hölscherschen Buches ist m. E. in der Hauptsache ein relativer, insofern als es mit der alten, aber in der Ezechielforschung noch immer nicht veralteten Methode: „Rund und rein, ganz und alles oder nichts geglaubt" — natürlich will ich dieses Lutherwort nur mutatis mutandis verstanden wissen — gebrochen hat. Auf der anderen Seite aber bietet Hölscher's Untersuchung durch ihre einseitige, vor Radikalismen nicht zurückschreckende, literarkritische Methode, die ebenfalls bereits gestern modern gewesen ist, auch nur eine einseitige Erfassung des Problemes der Persönlichkeit des Propheten. Psychologische Probleme z. B. kennt Hölscher anscheinend überhaupt nicht. Schon deshalb sollte er sich dessen bewußt sein, daß er nicht nur in vielen Einzelheiten (vgl. a. a. O. S. 4), sondern auch im großen und ganzen noch längst nicht das letzte Wort geredet hat.

Meine Studien, die mit zünftigen Untersuchungen dieser Art nur den Namen gemein haben, gingen aus von c. 8, da Hölscher's Behandlung dieses c. seine trotz aller Kritik nicht sehr in die Tiefe dringende Arbeitsweise recht deutlich erkennen läßt. Ursprünglich wollte ich nur dieses c. veröffentlichen, freilich mit einem Exkurse im ersten Paragraphen über die „Angelologie" Ezechiels im Vergleich mit seinen Vorgängern und Epigonen. Dabei ist dann c. 1, das nur als Mittel zum Zweck dienen sollte, in Verbindung mit c. 10 und dem Merkabahproblem zum Selbstzweck geworden. Ich

glaube, daß meine Untersuchung durch exegetische Kleinarbeit und sachliche Erörterungen zur Erkenntnis des Problemes mehr beigetragen hat, als der behandelte Komplex auf den ersten Blick den Anschein erweckt, und manches gebracht hat, wozu in zünftigen „Ezechielstudien“ und Kommentaren kein Raum war.

Ich habe geplant, soweit es mir Zeit und Umstände gestatten werden, eine Fortsetzung meiner Studien zu veröffentlichen, die auch in einem Teile die oben erwähnte unterbrochene Untersuchung bringen soll. Ich möchte aber schon hier bemerken, daß es mit all den „viel erörterten literarischen Berührungen“ nicht allzu viel auf sich hat und vor allen Dingen wir nicht dazu berechtigt sind, wo solche vorzuliegen scheinen, sie „dem Redaktor oder jüngeren Ergänzerhänden“ (Hölscher) zuzuweisen.

Die vielfach verschlungene Materie, besonders was die cc. 1 und 10 anlangt, und das Bestreben, der Sache möglichst gerecht zu werden, haben mich bestimmt, die zu erklärenden Stücke nicht Vers für Vers, sondern nach einzelnen Gesichtspunkten und Problemen zu behandeln.

Königsberg/Pr., den 8. August 1925

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erster Teil: c. 8 . . . . . 1—25

§ 1. Die Exposition zum Tempelgesicht c. 8 ff. 1

§ 2. Die topographischen Angaben 4

§ 3. Randglossen zu c. 8 25

Zweiter Teil: Ez. 1, 4 ff. im Zusammenhang mit c. 10 dargestellt . . 26—73

§ 1. Prolegomena 26

1. Das Problem 26

2. Textkritisches zu 1, 4 ff 31

3. Schlüssel zur Analyse der sog. Thronwagenbeschreibung . . . 34

§ 2. Die „vier Gesichter“ der *chajjoth* 38

§ 3. Der sog. „Thronwagen“ und das „Flügelrauschen“ der *chajjoth* . . 52

§ 4. c. 10 im Aufriß 56

§ 5. 1, 4 ff. im Aufriß und Resultat des zweiten Teiles der Untersuchung 68

Schluß 73

Erster Teil: Kapitel 8.

§ 1. Die „Exposition“ zum Tempelgesicht c. 8 ff.

(vv. 2. 3. [bis „in göttlichen Gesichten“] 4.).

Bevor ich auf die Analyse des v. 2 eingehe, will ich erst versuchen, ihn auf die Form zu bringen, wie sie dem Abschreiber vorgelegen haben dürfte. V. a. α liest G sicher richtig „Gestalt eines Mannes“, weiter wäre zu lesen: „von seinen Hüften und abwärts wie Feuer, und von seinen Hüften und aufwärts wie Himmelsglanz“. In v. b stört der doppelte Vergleich; einer würde genügen. Es fragt sich nur: welcher? G liest nur „wie Bronze“. Ob man diese Lesart wählen soll, ist aber zum mindesten sehr fraglich. Ich möchte „wie Himmelsglanz“ den Vorzug geben, wenn auch nicht mit der Motivierung, daß „sich ein Glossator schwerlich eines so seltenen Ausdruckes bedient hätte“ (Cornill, Kraetzschmar); vielmehr erweckt mir „wie Bronze“ den Eindruck einer Auffüllung aus 1,27, zu dem Zwecke, unsere Stelle der von 1,27 möglichst konform zu gestalten[1]). Ich kann Hölscher zustimmen, wenn er (S. 69) sagt: „Das Nebeneinander der zwei Vergleiche in 8, 2 b zeigt, daß der v. glossiert ist.“ Der Fortsetzung dieses Satzes „nämlich durch die aus 1,27 stammenden Worte ‚wie Feuer von seinen Hüften und abwärts ... und von seinen Hüften und aufwärts ... wie Bronze‘“ kann ich aber nicht beipflichten. Die Situation ist komplizierter. Wir haben hier

1. echt ezechielisches Gut: v. a. („siehe die Gestalt eines Mannes“),
2. eine auf 1,27 fußende Interpolation „von seinen Hüften und abwärts wie Feuer und von seinen Hüften und aufwärts wie Himmelsglanz“,

1) Mit Hölscher in der Endung â einen Aramaismus zu sehen, scheint mir zu viel behauptet. Ich schließe mich Toy an, der auch diese Endung auf einem Schreibfehler beruhen läßt; hat etwa der Abschreiber Klang und Rhythmus von lema'lâ (v. b. α) noch im Ohr gehabt und törichterweise auf *chašmal* ausgedehnt?

3. eine vermutlich von einem Leser herrührende Harmonisierung durch Einfügung von „mar'ĕ“ zwischen *min* und *mothnaw*, und Anhängung von „wie Bronze“.

Cornill und Kraetzschmar urteilen richtig, daß sich irgend ein Glossator wohl kaum eines so seltenen Ausdruckes wie zohar bedient hätte. Wie der Glossator arbeitet, kann man unter 3. ersehen. Es handelt sich unter 2. aber um einen Mann, der es darauf anlegt, durchaus original zu erscheinen, und deshalb mit dem Wortschatz Ezechiels arbeitet[1]).

Neben anderen Gründen, mit denen ich mich später auseinandersetzen werde, führt Hölscher gegen v. 4 an: „Der Mann, der Hesekiel nach Jerusalem trägt, ist kein anderer als Jahwe selber.“ Deshalb erscheint ihm der Bericht von der Manifestation des *kĕbôd-jahve*[2]) in v. 4 als überflüssig. Nun entsteht aber die Frage, ob in v. 2 *'îš* als Bezeichnung für Jahwe gebraucht wird. Man kann m. E. nur dann diese Frage bejahen, wenn man wie Hölscher diesem Wort die nähere Charakteristik „wie Himmelsglanz“ zukommen läßt. Diese hat sich aber als eine von 1,27 abhängige Interpolation herausgestellt; dort wird mit ähnlichen Worten die in v. 26 eingeführte Erscheinung des *adâm* (!) deutlicher gezeichnet[3]). Ich kann hier die Frage offen lassen, ob 1, 26. 27 zum echten Bestande gehören oder nicht, wenn ich behaupte, daß hier in 8, 2 *'îš* nichts anderes als eine Bezeichnung für Engel ist (vgl. 9, 2. 4. 11.), die für die spätere Zeit die allgemein gebräuchliche geworden war (vgl. z. B. Dan. 9, 21. 10, 5. 12, 7; Tob. 5, 4.). Mit dieser Feststellung ist der Haupteinwand Hölschers gegen v. 4 erledigt. Aber auch das nächste gegen diesen v. ins Feld geführte Argument erweist sich als hinfällig: „Hesekiel denkt sich Jahwe überhaupt nicht mehr im Tempel.“ (Über diese These ist bereits früher für und wider gehandelt worden, so daß ich darauf verweisen kann[4])). Man liest

1) Hölscher weiß auf Grund seiner Analyse des v. 2 mit kemar'ĕ zohar nichts Rechtes anzufangen: S. 69 entschließt er sich dazu, nur v. a α als echt stehen zu lassen; in seiner Übersetzung von c. 8—11 fügt er aber doch noch die Worte „wie die Erscheinung strahlenden Glanzes“ hinzu.

2) Zum Ausdruck vgl. unten S. 67 Anm. 2.

3) Hölscher ist es anscheinend nicht zum Bewußtsein gekommen, daß er sich mit der Beibehaltung von „wie Himmelsglanz“ auf einen Passus beruft, den er für unecht erklärt hat.

4) B. Stade, Biblische Theologie des A.T.I. § 127, 5 (S. 290); J. Herrmann, Ezechiel, S. 12/13 (zu 1, 4), wo auch weitere Literatur zu finden ist.

ohne Frage zuviel aus 1,4 (vgl. 3,23) heraus, wenn man obige Behauptung aufstellt. Jedenfalls reicht die Tatsache, daß Jahwe sich dem Propheten am Fluße Kebar von Norden her kommend offenbart, dazu noch längst nicht aus; genau so unbesonnen ist es, aus v. 4 zu folgern, daß der *k^{e}bôd jahve* sich noch in Jerusalem befindet; aus diesen Angaben geht nur hervor, daß er sich dem Propheten da offenbart, wo sich dieser jeweils aufhält. Daß sich Jahwe aber nach Ezechiels Meinung dennoch in Jerusalem befindet, geht vielmehr aus 8,12 (vgl. 9,9) hervor, der Stelle, die Hölscher für seine These geltend macht. Man wird doch wohl zugeben müssen, daß wir in diesem v. das Urteil der Jerusalemer erfahren und nicht das Ezechiels. Es handelt sich hier um eine Redensart des Volkes, wie uns noch weitere 12,22.18,2.25.(29.) (33,17) überliefert sind, die der Prophet aber als völlig unwahr und unbegründet zurückweist. Nun werden freilich von Smend Stellen wie 9,3.10,4.43,3. zum Beweise dafür angeführt, daß Jahwe „angekommen“ sei, um die Stadt zu zerstören. Die beiden erstgenannten Stellen scheiden von vornherein als spätere Einschübe aus (vgl. hierzu den zweiten Teil meiner Untersuchung). Es käme also nur noch 43,3 in Frage. Untersucht man diesen v. aber im Hinblick auf 43,2, so kann man feststellen, daß das Verhältnis von v. 3 zu v. 2 dasselbe ist wie das von 8,4b zu 8,4a bzw. 3,23aβ zu 3,23aα: Sämtliche Näherbestimmungen der „Herrlichkeit Jahwes“ verweisen direkt oder indirekt auf 1,4–28, die Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes am Flusse Kebar. Hitzig und Smend führen sämtliche Verweise auf die Hand des „hintereinander wegschreibenden“ Ezechiel zurück. Dieser Fall dürfte aber in der prophetischen Literatur als einzig dastehend angesehen werden. Nach meinem Empfinden handelt es sich, wie sonst, so auch in all diesen Fällen um nichts anderes als von zweiter Hand für den Leser gegebene Interpretamente[1]). Um den Leser ganz sicher gehen zu lassen, hat man noch das Sätzchen 1,28aβ hinzugefügt; dieses wirkt schon rein äußerlich angesehen im Anschluß an v. aα Ende recht ungeschickt und hypertroph. Der Verfasser dieser Zusätze wollte dem Leser zeigen, wie er sich etwa den *k^{e}bôd jahve* vorzustellen habe. Fällt 43,3, dann fällt auch

1) Ich vermag vorab noch nicht zu übersehen, ob es sich um bloße sogen. „Schreiberinterpretamente für unbegabte Leser“ handelt oder ob diesen Zusätzen eine für den Aufbau des Buches größere Bedeutung beizulegen ist.

die letzte Stütze der Meinung, daß sich Ezechiel Jahwe nicht mehr in Jerusalem anwesend denke.

Hölschers kritische Bedenken gegen v. 3 sind grundlos. *tabnîth* sei wohl dogmatische Milderung (vgl. S. 69) — warum? Wenn Hölscher hier diesen Ausdruck beseitigen will, dann nimmt es mich wunder, daß er nicht auch 2,9 „ausgestreckte Hand" beanstandet und dafür den Wortlaut von Jer. 1,9 als ursprünglich vorschlägt. Ohne Frage stehen die beiden letztgenannten Stellen in einem Abhängigkeitsverhältnis. Das Eigenartige ist doch, daß Ezechiel im Gegensatz zu Jeremias das Passiv wählt und so gewissermaßen eine dogmatische Korrektur an Jeremias anbringt. Dasselbe liegt auch an unserer Stelle vor. Von diesen Gesichtspunkten aus gesehen dürfte man auch nichts gegen *ruᵃch* einzuwenden haben[1]).

§ 2. Die topographischen Angaben.

(vv. 3.5.7.14.16).

Ich stelle an die Spitze dieses Abschnittes die These Hölschers: „Vor allem ... sind die topographischen Angaben des Abschnittes (c. 8—11) von einer späteren Hand überarbeitet und dadurch völlig verwirrt worden". Hölscher sucht seine These in einem Exkurse (S. 71/72) zu begründen. Ich glaube seinen Ausführungen am besten begegnen zu können, wenn ich im folgenden zunächst meine Position vor Augen führe.

Mit der ersten Lokalangabe (v. 3) wissen sämtliche Kommentatoren nichts Rechtes anzufangen. In *happᵉnimith* ist nur das Taw zu streichen; im übrigen ist das Wort ebensowenig wie in v. 16 zugesetzt. Daß man diesem Ausdruck seit alters (> $G^{B}L$) nicht das rechte Verständnis entgegenzubringen vermochte, lag daran, daß man ihn nur im Zusammenhang mit *chāṣêr* verstand. Hier hat aber *pᵉnimî* mit dem „inneren" Vorhof nichts zu tun; es bezieht sich vielmehr auf *pèthach*; demnach handelt es sich hier um den *pèthach happᵉnimî*, d. h. um „die innere Pforte des Tores[2]), das sich nach Norden wendet". Um diese Notiz und auch die fol-

1) Es sei hierbei erwähnt, daß durch diese Erörterung auch der Text in 11,24a gerechtfertigt ist, den Hölscher der Konzequenz wegen nicht unbeanstandet lassen dürfte.

2) Zum Ausdruck *pèthach ša'ar* vgl. Jos. 20,4; Jud. 9,35 („Eingang des Tores"); von hier aus kommt *pèthach* zur Bedeutung „Tür" (Ge. 18,1.10; 19,11. Hi. 31,34) oder „Pforte" (vgl. Jos. 3,26; bildl. Mi. 7,5; Prov. 8,34).

genden richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, wie solch ein Tor (*ša'ar*) beschaffen war.

Durch Ausgrabungen in Megiddo wissen wir, daß die dort nach Meinung der Ausgräber von Salomo erbaute Mauer 8,5 m dick gewesen ist. Von solchem Ausmaß etwa wird vermutlich auch die Burgmauer in Jerusalem gewesen sein, vor allem an der schwachen, den feindlichen Angriffen besonders ausgesetzten Stelle im Norden. Das durch solch eine Mauer führende Tor bildete deshalb geradezu einen „Weg", war ein „Torweg" in spez. Sinne. Dieser war an beiden Seiten mit festen Flügeltüren verschlossen (vgl. 2. Sam. 18,24: diese Stelle kommt, wenn auch mit einem einfacheren Ausdruck, der hier angegebenen Situation am nächsten [1]). Die an der inneren Mauerseite angebrachten Flügeltüren waren demnach der *pèthach happᵉnimî*, das Pendant auf der äußeren Seite war der *p. hachiṣôn*, wenn uns dieser Ausdruck auch nicht überliefert ist. Auf Grund des hier gewonnenen Verständnisses möchte ich bereits an dieser Stelle betonen, daß sich die in v. 3 berichtete Ankunftsszene Ezechiels im äußeren Vorhof an dem ins Freie führenden nördlichen Tor abspielt.

Die Lokalangabe in v. 3 wird aber noch durch Hinzufügung von „woselbst der Platz des Eiferbildes war" [2]) näher bestimmt. Früher bereits (Cornill, Bertholet), aber auch wiederum neuerdings (Hölscher) hat man im Hinblick auf die Angabe in v. 5 gegen diese Worte logische und ästhetische Bedenken geäußert. Ich will vorläufig nur soviel dazu bemerken, daß fraglos zwischen diesen Worten und v. 5 ein Zusammenhang besteht. Bevor ich auf diesen Spezialfall und die Lokalangaben in c. 8 überhaupt im einzelnen eingehe, will ich erst zweierlei vorausschicken.

1. Eine Erörterung des Ausdruckes *mōšâb*.

Bereits G konnte dieses Wort nicht mehr verstehen und überging es deshalb mit Stillschweigen; man könnte G deshalb als Vorläufer Cornills ansehen, dem dieser Ausdruck Anlaß zur Streichung der ganzen Näherbestimmung in v. 3 gewesen ist. Bertholet sucht um diesen Ausdruck mit einer auf 2. Chron. 33,7 fußenden

1) Vgl. hierzu: I. Benzinger, Hebr. Arch. 2. Aufl. 1907 § 57; W. Nowack, Lehrb. d. Hebr. Arch. I. S. 368 ff; M. Löhr, Israels Kulturentwicklung 1911 S. 67 ff.

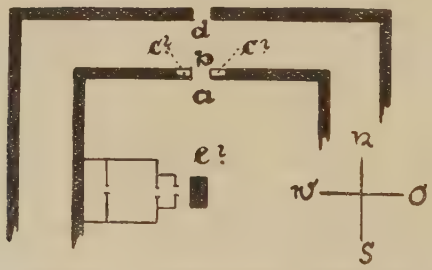
2) zu *hammaqnè* vgl. S. 25.

Konjektur herumzukommen; dagegen hat bereits KRAETZSCHMAR mit Recht geltend gemacht, daß eine Beanstandung dieses Wortes durchaus müßig ist, da es einen guten Sinn gibt: „Ez. sagt, daß der Ort, wo ihn der Engel niedergesetzt hat, derselbe ist, auf dem seinerzeit das Eiferbild[1]) gestanden hat, das wohl durch Josia beseitigt und ....[2]) nicht wieder aufgerichtet war." (Vgl. überhaupt KRAETZSCHMAR zur St.)[3])

2. Die Deutung der in c. 8 gebrachten Lokalangaben zweier Exegeten.

Ich lasse eine ältere und eine jüngere Auffassung zu Worte kommen. Jene findet sich bei KRAETZSCHMAR (1900), diese bei ROTHSTEIN (in KAUTZSCH[4]) 1922). Eine bestimmte Absicht habe ich bei der Wahl der Ausleger nicht verfolgt. Ich hätte z. B. ebensogut HITZIG, v. ORELLI anführen können[4]). Ich lasse beide Exegeten mit ihren eigenen Worten sprechen. Der Deutlichkeit halber gebe ich auf Grund ihrer Bemerkungen zwei Skizzen.

A) KRAETZSCHMAR.



1) Was unter „Eiferbild" zu verstehen ist, entzieht sich heute unserer Kenntnis. Die übliche Übersetzung „Eiferbild" fördert das Verständnis absolut nicht. Die neueste und am meisten ansprechende Deutung gibt J. HERRMANN auf Grund von (2. Chron. 33, 7. 15; 2. Reg. 23, 6) Cant. 8, 6: „Standbild der Liebesleidenschaft". — Der Entgleisung H. GUNKELS („Schilfgestalt" = Chaosdrache [Sch. u. Ch. S. 141]) haben bereits BERTHOLET und KRAETZSCHMAR das gebührende Urteil gesprochen.

2) „ ... noch bei Ez.s Wegführung ... " vgl. S. 11.

3) Ich glaube, man dürfte das Richtige treffen, wenn man *mōšāb* geradezu als „Postament" oder „Sockel" faßt (vgl. dazu das mehrfach abgebildete Säulenpostament aus Sendschirli in „Ausgrabungen in Sendschirli" II. Berlin 1898.

4) ROTHSTEINS Auffassung hat sich seit 1909 nicht geändert. Deshalb hätte ich für ihn gern J. HERRMANN sprechen lassen. Ich mußte aber sehen, daß sich HERRMANN völlig an KRAETZSCHMAR anschließt. Die Ortsangabe v. 14 wird z. B. von ihm mit keiner Silbe behandelt.

a.

v. 3 „zu dem ‚Eingange' des inneren Tores, das nach Norden gewendet ist, wo sich der Standort des (den) Eifer (Jahwes) erregenden Eiferbildes befand".

„Die Ortsangabe läßt hier wie im folgenden öfter an Genauigkeit zu wünschen übrig. Gemeint ist wohl der innere Eingang des nördlichen Tores vom inneren Vorhofe."

b.

v. 5 „nördlich von dem Altartore (stand) das besagte Eiferbild am Eingange".

„v. 5 bemerkt er (Ez.) zu seinem Schrecken, daß es (das Eiferbild), wenn auch an einer anderen Stelle, wieder aufgestellt worden ist. Nach nächstliegender Annahme ist das hier genannte Tor dasselbe wie das v. 3 erwähnte."

c.

v. 7 „zum Eingange des (äußeren) Vorhofs".

„Wieder eine unbestimmte Ortsangabe. Welcher Vorhof ist gemeint? Nach Smend der innere, auf dem sich Ez. z. Z. befindet. Wahrscheinlicher ist darunter der äußere Vorhof zu verstehen. Das Tor, um das es sich hier handelt, ist das vv. 3, 5 genannte zwischen dem inneren und äußeren Vorhofe. Der *pèthach* ist der nördliche, nach dem äußeren Vorhof zu gelegene, daher hier kurz als ‚Tor des Vorhofes, bezeichnet. In dem Torgebäude, und zwar wohl im Inneren der Torhalle, bemerkt Ez. ein Loch in der Wand."

d.

v. 14 „zum Eingange des Tores zum (Bezirke des) Jahwetempel(s), das nach Norden zu liegt".

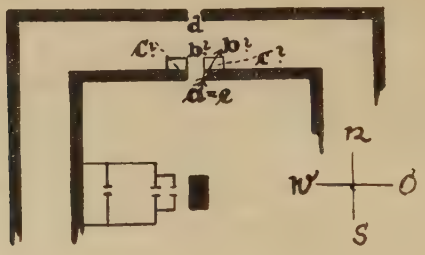
„Die Ortsangabe ist wieder ungenau. *šaʿar* ist das ins Freie führende äußere Nordtor; *pèthach* der innere Eingang. Entweder in der Torhalle selbst oder in deren unmittelbarer Nähe, auf jeden Fall aber an der Peripherie des äußeren Vorhofes ....."

e.

v. 16 „zum inneren Vorhofe des Jahwetempels“.

„Vom äußeren Nordtore wird Ez. in den inneren Vorhof zurückgebracht, an welche Stelle desselben, bleibt wiederum dunkel.“

B) ROTHSTEIN.



a.

v. 3 „ . . . an den Eingang (des inneren Tores), das nach Norden gewendet ist, wo ( ) das . . . Eiferbild war“.

„Gemeint ist wohl das Nordtor, das zum inneren Vorhof führte, dasselbe wie Jer. 20, 2. 26, 10. 36, 10. 2. Reg. 15, 35. — Man könnte zu schließen geneigt sein, es handele sich um ein abgöttisches Bild an einer Stelle, wo früher schon einmal ein gleichartiges Bild aufgerichtet war.“

b.

v. 5 „da stand nördlich vom Altartore (das) ‚Eiferbild‘ / am Eingange / “.

„Diese Torbenennung ist ungewöhnlich und unklar. Der Prophet ist an den Toreingang des inneren Vorhofes gebracht worden. Von dort wendet er sich nun nordwärts um und sieht das Bild, dessen Standort also nur in der Nähe des Nordtores gesucht werden kann. Die Benennung des Nordtores, sei es des zum äußeren, sei es des zum inneren Vorhof führenden als Altartor ist sonst nirgends auch nur angedeutet. Vielleicht ist für *mizbach* (nach G) dafür *mizracha* gleich „ostwärts“ zu

schreiben, so daß damit der Standort des Bildes als nördlich von dem Tore, an dessen Eingang der Prophet steht, und zugleich ostwärts im äußeren Vorhof gedacht werden müßte. Wenn M im Rechte sein sollte, so wäre der Prophet am inneren, dem Tempel zugekehrten Eingang des Tordurchganges stehend, das Bild aber am äußeren Eingang desselben aufgerichtet zu denken."

c.

v. 7 „an den Eingang des Vorhofes".

„Diese Ortsangabe ist für uns allzu unbestimmt. Welcher Vorhof ist gemeint, der innere oder der äußere? Wahrscheinlich ist der äußere gemeint, und der Eingang ist der nach dem äußeren Vorhof hin gelegene Eingang zum Torgebäude, an dessen innerem, dem Tempelhause zugekehrten Eingang der Prophet bisher stand (s. zu v. 14. 16). Er würde also durch diesen Tordurchgang hindurchgeführt, und von diesem Durchgang aus an seinem Nordende muß der irgendwie seitwärts angebaute Raum seinen äußerlich unbemerkbaren Zugang gehabt haben."

d.

v. 14 „an den Eingang des Tores des Jahwetempels, welches nach Norden zuliegt".

„Das wird das zum äußeren Vorhof führende Tor sein. Die an sich wieder recht unbestimmte Angabe wird genügend bestimmt, wenn man auf v. 3 zurückblickt. Der Prophet geht danach vom inneren Nordtor über den äußeren Vorhof hinweg bis an das äußere Nordtor heran."

e.

v. 16 „in den inneren Vorhof des Tempels Jahwes".

„Er wird also wieder zurückgebracht durch das innere Nordtor hindurch, bis an die Stelle zurück, wohin er wahrscheinlich anfangs (v. 3) geführt worden war."

Es ist interessant, die Ausführungen beider Forscher Punkt für Punkt gegeneinander zu halten; es liegt mir gänzlich fern, eine „literarische Abhängigkeit" der jüngeren Auffassung von der älteren feststellen zu wollen. Die frappante z. T. wörtliche Übereinstimmung erklärt sich vielmehr am besten aus der Ratlosigkeit beider Ausleger. Die Lokalangaben sind ihnen eben nun einmal „allzu unbestimmt". Mir ist aber selbst durch diese Erklärungen die Situation nicht klarer geworden; sie haben mich nur zu der Überzeugung gebracht, daß es bestimmt anders gewesen sein muß. Man fragt sich zunächst ganz allgemein: Warum führt Jahwe den Propheten in diesem Zickzackkurs? Hätte nicht Ezechiel bei seinem Fluge über den äußeren Vorhof bereits sehen müssen, was dort vorging? Warum ist Ezechiel nicht schon im äußeren Vorhof gelandet, dort mit den Auffälligkeiten bekannt gemacht worden und dann schließlich bis zum Mittelpunkt des Temenos (v. 16) vorgedrungen? Müßig wäre es, die letzte Frage an Smend und Bertholet zu richten, die zu *happᵉnimith* nach 42,4 ein *hèchāṣêr* ergänzen. Wenn Kraetzschmar und Rothstein aber in v. 3 an den inneren Vorhof denken, trotz ihrer richtigen Auffassung von *šaʿar* und *pèthach*, so ist das doch verwunderlich. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch sie noch unter dem Einfluß der älteren Auffassung stehen [1]).

Die größten Schwierigkeiten scheint beiden Exegeten v. 5 bereitet zu haben. Mit dem Ausdruck „Altartor" hat sich ein jeder auf seine Art abgefunden: Es ist eine Bezeichnung u. a. für das in v. 3 gemeinte zum inneren Vorhof führende Tor. Allerdings veranlaßt sie der sonst unerhörte Ausdruck „Altartor" doch zu einigen Bedenken. Während Kraetzschmar diesem Ausdruck der Konjektur Gunkels und Bertholets [2]) gegenüber doch schließlich den Vorzug gibt, möchte sich Rothstein zu einer G [3]) ähnlichen Lesart entschließen (vgl. S. 9 oben); der von ihm gemachte Vorschlag ist aber in sich unmöglich: wenn sich das Eiferbild etwas östlich

1) Auf einen anderen Grund komme ich noch später zu sprechen.

2) „nördlich von dem Tor der Altar des Eiferbildes" (neuerdings auch von Herrmann und Hölscher angenommen; aber auch Kraetzschmar nennt diesen Vorschlag beachtenswert).

3) G *hammizrach* („Osttor") läßt sich aus sprachlichen Gründen nicht halten; man kann aber hieraus wenigstens ersehen, daß bereits G die Schwierigkeit der Lokalangabe in M zu umgehen suchte.

von der nach Norden gerichteten Sehlinie des Propheten befand, dürfte die Differenz so minimal gewesen sein, daß es verwunderlich wäre, wenn er dies noch besonders ausgedrückt hätte. Dagegen würde eine Kombination von *miṣṣaphôn* und *mizracha* nichts weniger heißen als „Nordosten". Wenn ich nun auch schon im Gegensatz zu Hölscher davon überzeugt bin, daß Ezechiel die Gabe der Fernsicht besaß, so kann ich beim besten Willen doch nicht glauben, daß er durch eine Mauer oder um eine Ecke sehen konnte. Man müßte dies um so mehr annehmen, wenn man sich mit Rothstein im äußeren Vorhof am Nordende des Tordurchganges eine Zelle „irgendwie seitwärts angebaut" denkt, und es doch gar nicht so fern liegt, unter diesem „seitwärts" ebenfalls ein „ostwärts" zu verstehen.

Dazu kommt noch, daß man sich sowohl bei Rothsteins Vorschlag als auch unter Beibehaltung von M gezwungen sieht, eine Wiederaufrichtung des Eiferbildes zu fordern, und zwar an einer anderen Stelle als vor seiner Beseitigung [1]). Sollte dieses Bild mit der von Josia beseitigten Aschera identisch sein, so wäre es verwunderlich, daß wir sonst nichts von ihrer Wiederaufrichtung erfahren. Sollte diese aber tatsächlich erfolgt sein: warum denn an einer anderen Stelle? Man hätte doch sicher den alten Standort bevorzugt. Bei Verwendung des Vorschlages von Gunkel und Bertholet braucht man sich das Standbild nicht wieder aufgestellt zu denken. Allerdings bleibt es dann wieder unklar, warum Josia den zum Bilde gehörigen Altar nicht hat auch beseitigen lassen. Unverständlich ist es auch, daß das Bild im inneren, sein Altar aber im äußeren Vorhof gestanden hat. Man sieht, daß man auch bei dieser Lesart letztlich dazu kommt, es für das geratenste zu halten, sich Altar und Bild im äußeren Vorhof wieder aufgestellt zu denken. Die Schwierigkeit wird aber ungeheuer, wenn man sich wie ich z. B. Ezechiel im äußeren Vorhof stehend denkt. Dann müßten sich diese Kultobjekte außerhalb des Burgkomplexes befunden haben [2]). Dagegen spricht aber v. 6, wonach sämtliche Fremdkulte im eigentlichen Tempelbezirk betrieben zu denken sind.

Ich habe nun fast alle Rätsel, die uns v. 5 und seine Ausleger

1) Nach Rothstein sind sogar zwei „Eiferbilder" vorhanden (das eine v. 3, das andere v. 5)!

2) Diese Überlegung dürfte der andere Grund dazu gewesen sein, sich Ez. im inneren Vorhof angekommen zu denken.

aufgeben, vor Augen geführt, um zu zeigen, daß sich dieser v. unmöglich macht. Man hat vorgeschlagen, v. 3 b β als Prolepse von v. 5 zu streichen (Cornill). Die Lokalangabe in v. 3 ist aber recht eindeutig bestimmt, dagegen läßt v. 5 an Klarheit alles zu wünschen übrig. Allein schon dieser Umstand macht eine Umkehrung des Streichungsverfahrens notwendig. Dazu kommt aber noch, daß dieser v. 5 über sich hinaus einen Wirrwar in die Situation bringt, der sich nur durch Beseitigung des v. beheben läßt.

Ezechiel ist v. 3 zufolge an der inneren Pforte des äußeren Nordtores angelangt. Nichts spricht dagegen, sondern alles dafür; zunächst ist es das natürlichste; es wird aber auch durch die Ortsangabe in v. 7 gefordert, sofern sie richtig verstanden wird, was aber bis jetzt noch nie geschehen ist. Kraetzschmar und Rothstein verstehen unter „Tür des Vorhofes" die „äußere Torpforte des inneren Tores". Aus dem Wortlaut geht das aber wahrlich nicht hervor. Ezechiel hätte dann doch sicher von einem *p. hachīṣôn* gesprochen. Mit genau demselben Recht könnte man diesen Ausdruck auch als „die innere" oder „äußere Pforte des äußeren Tores" deuten. Rothstein gibt deshalb auch zu: „Diese Ortsangabe ist für uns allzu unbestimmt;" nicht viel anders urteilt Kraetzschmar. Ich möchte sogar behaupten, daß diese Ortsangabe selbst für die Zeitgenossen des Propheten „allzu unbestimmt" gewesen sein müßte, sofern sie nicht eine bessere Kenntnis der Lokalitäten, besonders aber des äußeren und inneren Tores gehabt hätten. Ich darf aber sagen, daß auch wir in der glücklichen Lage sind, eine solche bei etwas Überlegung zu gewinnen.

Ein *ʿšaʿar* ergab sich nach unserer Feststellung nur durch die Dicke der Umfassungsmauer, die zur Verteidigung des ganzen Burgkomplexes diente. Nun kann ich mir aber unmöglich vorstellen, daß die den inneren Vorhof abgrenzende Mauer von genau derselben Stärke gewesen sein soll, da sie doch nur aus rituellen Gründen errichtet worden war und deshalb nur sozusagen symbolische Bedeutung gehabt haben kann. Das geht auch aus 43, 8 hervor, wo diese Mauer als eine „Wand" bezeichnet wird. Der Eingang vom äußeren zum inneren Vorhof bildete deshalb auch keinen eigentlichen Torweg, sondern nur eine Maueröffnung, die durch eine Pforte verschlossen war; dieser Eingang war die sog. „Tür des Vorhofs"; aus der Kürze dieses Ausdruckes dürfen wir vielleicht schließen, daß hier Ezechiel eine volkstümliche und darum allge-

mein verständliche Bezeichnung verwendet. Auch bleibt es sich jetzt völlig gleich, welcher Vorhof gemeint ist, da der *pèthach* genau so gut zum äußeren wie zum inneren Vorhof gehörte.

Halten wir v. 3 und v. 7 zusammen, dann sehen wir, daß Ezechiel von Norden nach Süden über den äußeren Vorhof hinweggeht. Dazwischen liegt das, was sich in vv. 4 und 6 ereignet: nach der Ankunft Ezechiels manifestiert sich ihm im äußeren Vorhof der *kᵉbôd jahve*[1]) (v. 4): er will dem Propheten Führer sein bei seinem Gange durch den Tempelbezirk; zunächst will er ihn aber darauf vorbereiten, indem er ihm ganz allgemein ansagt, daß die Jerusalemer im Tempel „große Greuel" treiben (v. 6). Diese klare Situation ist nun durch den unseligen v. 5 zerstört worden. Wie ist er aber in den Visionsbericht Ezechiels eingedrungen?

Man kann sich dies auf zwiefache Weise erklären: entweder vermißte der Verfasser dieses v. in den Worten Jahwes v. 6aα und bα im Gegensatz zu v. (7—)13 einen konkreten Hintergrund, so daß er das Richtige zu treffen glaubte, wenn er einen solchen auf Grund des in v. 3 erwähnten Eiferbildes herstellte, oder aber er fand in der Erwähnung des Eiferbildes und den Worten v. 6a und b das nötige Material dazu, die im folgenden aufgeführten „großen Greuel" noch um einen Greuel zu vermehren. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß ein Motiv das andere ausschließt; schließlich kann auch beides zur Einschiebung dieses v. geführt haben[2]). Daraus ergibt sich die Harmonisierung des v. 6 mit v. 13 als weitere Folge; aus diesem Grunde sind auch v. 6aβ und bβ „Mensch, hast du gesehen usw.", „du wirst noch größere Greuel sehen" als unechte Elemente zu tilgen.

Nach der vorbereitenden Szene (v. 3. 4. 6aα und bα) schickt

1) Zum Ausdruck vgl. unten S. 67 Anm. 2.

2) Vgl. hierzu auch meine Auffassung der vv. 14/15 (unten S. 17). Streicht man v. 5, dann bleibt es sich auch völlig gleich, ob man mit M „östlich des Altartores" liest, oder ob man G oder die Konjekturen von Gunkel, Bertholet, bzw. Rothstein bevorzugt. Durch keine ist, wie gezeigt wurde, die Situation geklärt worden. Man darf annehmen, daß der Verfasser von v. 5 selber keine klare Vorstellung mehr von der Situation besaß, oder sich wenigstens nicht die Mühe gab, sich in diese hineinzuversetzen. Die größte Verwirrung hat er durch das häufige ṣāphôn hineingebracht; er glaubte vielleicht dadurch den Schein der Echtheit erwecken zu können (der „Norden" spielt im ganzen Visionsbericht eine große Rolle); vom kritischen Leser wird er aber gerade dadurch als Interpolator entlarvt.

sich Jahwe an, dem Propheten die Greuel im einzelnen vor Augen zu führen. Jahwe bringt ihn zum Eingang in den inneren Vorhof (v. 7). Was die vv. 7 b und 8 anlangt, entscheide ich mich mit der älteren Auffassung für Beibehaltung — beider vv.[1]). Im Gegensatz zu HÖLSCHER halte ich vielmehr v. 12 aβ für falsch erklärende Glosse zu „in der Finsternis", das man nach Hi. 33, 19 tatsächlich als „geistige Finsternis" zu deuten haben wird. Ein Zeichen für die Echtheit von „in der Finsternis" ist mir — so paradox es klingen mag — die Tatsache, daß dieses Wort in G^B fehlt. Es ist von ihm sicher unterschlagen worden wegen seiner schweren Verständlichkeit. Die vv. 7 b und 8 sind also nicht Glosse zu v. 12 aβ, sondern umgekehrt, v. 12 aβ wird durch jene vv. angeregt worden sein.

Es hat manches für sich, mit BERTHOLET (vgl. auch ROTHSTEIN) auf Grund von 40, 44 bereits im salomonischen Tempel zwei an das Nord- und Südtor angebaute, zum Aufenthalt für die dienst-tuenden Priester bestimmte Zellen vorauszusetzen[2]). Nur möchte ich im Gegensatz zu BERTHOLET betonen, daß sich dann aber auch diese beiden Zellen wie 40, 44 im inneren Vorhof befunden haben.

V. 14 gibt an, daß Ezechiel von seinem Standort in vv. 7—13 „zum Eingang des Tores des Hauses Jahwes, das nach Norden geht" geführt wird; dort sieht er, wie Weiber den Tammuz beweinen. Ich gestehe offen ein, daß ich mit der Ortsangabe in v. 14 nichts anzufangen weiß. HERRMANN geht es anscheinend genau so; nur kann ich nicht billigen, daß er über diese Schwierigkeit stillschweigend hinweggeht. Sämtliche ältere Exegeten (vgl. KRAETZSCHMAR und ROTHSTEIN) denken an die innere, dem äußeren Vorhof zugekehrte Pforte des äußeren Tores. HÖLSCHER dagegen meint unter diesem Ausdruck ein zum inneren Vorhof führendes Tor verstehen zu müssen. Dieser Umstand zeigt deutlich, daß wir es an dieser Stelle mit einem genau so unbestimmten Ausdruck zu tun haben wie in v. 5. Nach meiner Auffassung dürfen wir bei *ša'ar* nur an ein Tor in der äußeren Mauer denken. Insofern würde ich den älteren Auslegern nahekommen. Allerdings kommt bei ihnen das von mir angeführte Moment nicht in Frage, da nach ihrer Meinung der Eingang zum inneren Vorhof ebenfalls ein *ša'ar* ist. Es sind andere

1) An dieser Stelle eine Parallelrezension anzunehmen (KRAETZSCHMAR), ist zu viel behauptet.

2) Vgl. Jer. 35, 2. 4.

Gründe, die zu ihrer Auffassung geführt haben. Zunächst ist es eine Überlegung, wie sie bereits Hitzig angestellt hat: das Nordtor des inneren Vorhofes könne hier nicht gemeint sein, da Ezechiel v. 3–5 zufolge die Weiber hier bereits hätte bemerkt haben müssen; weiterhin berufen sich Smend auf 8,16. 11,1 und Kraetzschmar darüber hinaus noch auf 9,7. 10,19; Jer. 35,4, wenn sie behaupten, „Haus Jahwes" sei „im weiteren Sinne als Bezeichnung des ganzen Gebäudekomplexes vom Tempel — Tempelbezirk — Temenos" zu fassen. Die beigebrachten Stellen reichen aber zu einer stichhaltigen Begründung nicht aus. Einzig v. 16 könnte man vielleicht noch bei oberflächlicher Betrachtung gelten lassen. Wie ich aber später zeigen werde, wird auch dieser sich als nicht durchschlagend erweisen.

9,7 wird ausdrücklich zwischen „Haus" und den „Vorhöfen" unterschieden. Mit „Haus" ist hier genau so wie im vorhergehenden v. nichts anderes als das eigentliche Tempelhaus gemeint. Es wäre schon aus sprachlichen Gründen unverständlich, daß gleich hintereinander ein Wort in doppeltem Sinne gebraucht wird. Kraetzschmar unterscheidet, um seine Behauptung aufrechterhalten zu können, in v. 7 zwischen „allgemeinem Befehl" und „näherer Ausführung". Deshalb kann er auch sagen, „das Tempelhaus wäre noch nicht verunreinigt worden, wenn auf dem Vorhofe Menschenblut vergossen wurde". Er zieht daraus die Folgerung, daß in v. 7 unter „Haus" der „Tempelbezirk" zu verstehen sei. Mir erscheint diese Erklärung zu spitzfindig. —

10,19 und 11,1 indes zeigen zu frappante Ähnlichkeit mit unserem Ausdruck; sie sind genau so unklar wie 8,14 und bedürfen erst des Beweises der Echtheit, bevor man sie selbst zu einem Beweise heranziehen darf[1]).

Nach Smend und besonders Kraetzschmar müßten zum „Haus Jahwes" auch die königlichen Gebäude gehört haben. Sollten sie Recht haben, dann ist es mir völlig unverständlich, warum z. B. 2. Reg. 25,9 zwischen „Tempel Jahwes" und „königlichen Palast" säuberlich unterschieden wird; dieser Unterschied wird z. B. auch — wenngleich nicht besonders ausgedrückt — 2. Reg. 20,5. 23,2; 2. Chron. 34, 30 gemacht. Die diesen Stellen zugrunde liegende Auffassung scheint mir durchaus die natürlichere zu sein. Hat man

1) Vgl. II § 4 (S. 67).

auch z. Zt. des salomonischen Tempels den „großen Vorhof ringsum“ (1. Reg. 7,12) als äußeren Vorhof aufgefaßt[1]), so ist er doch nie als Tempelbezirk in erweitertem Sinne aufgefaßt worden; vielmehr darf man aus den von mir oben angeführten Stellen schließen, daß man mit „Haus Jahwes“ nur den durch den inneren Vorhof rituell abgegrenzten Teil des Burgkomplexes verstanden hat. Aus diesem Grunde muß man auch der in v. 16 gegebenen Lokalangabe mit einem anderen Verständnis entgegentreten. Diese deckt sich im Wortlaut völlig mit 1. Reg. 7,12 a α. Der Ausdruck klingt allerdings hypertroph. Man hat deshalb vorgeschlagen, *happᵉnimîth* zu streichen. Das ist aber kaum angängig, da der innere Vorhof 1. Reg. 6,36 einfach als „innerer Vorhof“ bezeichnet wird. Eher könnte man deshalb schon „Haus Jahwes“ missen; aber dieser Ausdruck ist allgemein überliefert und keine Version hat an ihm — weder 1. Reg. 7,12 noch Ez. 8,16 — Anstoß genommen. Mir scheint der Sachverhalt so zu liegen, daß man auch an dieser Stelle „Haus Jahwes“ nicht als Tempel-„bezirk“, sondern als Tempel-„haus“ zu verstehen hat; und zwar glaube ich dies aus 1 Reg. 7,12 b ersehen zu können. Man korrigiert m. E. am letztgenannten Ort ohne Grund die Worte „und bei der Vorhalle des Palastes“ in „und beim Hof der Vorhalle . . .“, jedenfalls ist diese Korrektur genau so wie bei G (6,36) (της αυλης του αιλαμ του οικου) nicht vollständig durchgeführt. Man müßte dann wenigstens konsequent sein und sagen: „bei dem inneren Vorhof der Vorhalle usw.“, denn bekanntlich gab es zwei innere Vorhöfe, der eine war der Tempelhof, der andere der Palasthof. Dieser wurde durch Hinzufügung von „(der innere Vorhof) um den Säulengang des Palastes“, jener durch Hinzufügung von „(der innere Vorhof) um[2]) den Tempel Jahwes“ näher gekennzeichnet, besonders wohl da, wo wie hier beide innere Vorhöfe nebeneinander genannt wurden. Wir dürfen also annehmen, daß es sich bei „der Vorhalle des Hauses“ nur um eine Vereinfachung des Ausdruckes seitens des Verfassers, und nicht um ein Schreiberversehen handelt. Warum Ezechiel 8,16 den präziseren Ausdruck verwendet, ist nicht klar zu ersehen; an dieser Stelle hätte auch der einfachere „der innere Vorhof“ völlig ausgereicht; vielleicht wollte er sich aber so

1) Vgl. hierzu S. 19.

2) Eigentlich müßte es auch hier *lᵉbêth jahve* heißen; man kann sich den Fortfall der Präposition vielleicht so erklären, daß dieser im Volksmund sicher häufig gebrauchte Ausdruck allmählich abgeschliffen worden ist.

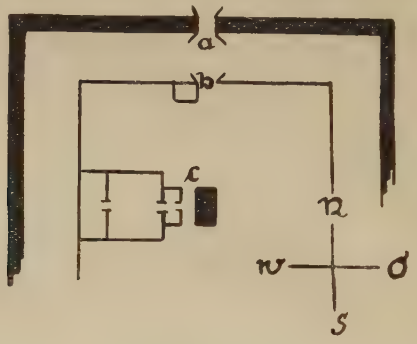
genau wie möglich ausdrücken, was auf die echten Lokalnotizen Ezechiels ein bezeichnendes Licht werfen dürfte.

Der Exkurs über „Haus Jahwes" bis in die Königsbücher hinein hat gelehrt, daß man im salomonischen Tempel den äußeren Vorhof nicht als zum Temenos gehörig auffassen darf. Das äußere Nordtor kann also v. 14 nicht gemeint sein; das innere ebenfalls nicht, denn dort kennt Ezechiel nur einen *pèthach* (v. 7). Der Verfasser dieses v. muß zum mindesten ein späteres Heiligtum vor Augen gehabt und sich nach diesem orientiert haben. Man braucht aber auch nur den Abschnitt vv. 14/15 mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Passus dem Umfange nach zu vergleichen, und man wird sehen, daß er schon durch seine Kürze auffällt. In den übrigen Passus ist auch nur von Männern die Rede, hier allein wird uns von einem von Weibern betriebenen Kult berichtet; außerdem liegt hier die einzige Stelle im A. T. vor, aus der wir etwas vom Tammuzkult erfahren. Es sind Gründe genug vorhanden, diesen Passus als einen Einschub zu beseitigen. Ich möchte auch ihn auf das Konto des Interpolators von v. 5 usw. setzen. Vielleicht argumentierte er so: Jahwes solidarisches Strafgericht muß durch einen solidarischen Abfall bedingt gewesen sein; dann mußten aber auch die Frauen ihre Abgötterei offenkundig betrieben haben. Der besonders von Frauen verehrte Tammuz bot sich ihm als passendes Objekt zur Illustration des Abfalls der Weiber an. Außerdem hatte er auch hier wieder Gelegenheit, den Götzendienst Jerusalems um eine Greueltat zu vermehren und ihn so in einem noch schwärzeren Zustand erscheinen zu lassen.

Die topographische Notiz in v. 16, die ich bereits vorher gestreift habe, ist recht deutlich bestimmt und erweist sich dadurch als echt: Ezechiel wird, nachdem er den im inneren Vorhof dicht am Eingange betriebenen Mysterienkult der „Siebzig" in Augenschein genommen hat, weiter bis in die Gegend des Tempels geführt, wo er zwischen Altar und Vorhalle die Verehrung des Sonnengottes bemerkt.

Führen wir uns noch einmal im Zusammenhang die Situation vor Augen, die uns durch die echten topographischen Angaben in c. 8 geboten wird, dann ergibt sich ohne weiteres ein klares Bild: Ezechiel irrt nicht, wie die älteren Ausleger annehmen, planlos umher, sondern schreitet von der Peripherie auf

den Mittelpunkt, von der Burgmauer zum Tempel in der Richtung von Norden nach Süden zu.



a: v. 3 f. v. 6
b: v. 7 ff.
c: v. 16 ff.

Nachdem ich diese Position gewonnen und gegen die ältere Auffassung verteidigt habe, gehe ich jetzt selber zum Angriff, und zwar gegen die eingangs angeführte These Hölschers, über.

Zum Ausgangspunkt seines Beweises nimmt Hölscher die letzte Ortsangabe in c. 8 (v. 16). Ezechiel steht in dem dort berichteten Augenblick „im inneren Vorhofe des Hauses Jahwes". Diese Angabe erscheint Hölscher als eine Unmöglichkeit und zwar deshalb, weil wohl der serubbabelsche Tempel zwei Vorhöfe, der salomonische dagegen nur einen hatte, der vom allgemeinen Burghof umschlossen war: folglich ist *happᵉnimîth* v. 16 nachexilischer Zusatz[1]); und wenn hier, dann auch v. 3.

Über meine Stellung zu diesem Ausdruck im letzten Falle habe ich mich bereits am Anfange dieses Abschnittes zur Genüge ausgelassen; auch auf die Lokalangabe in v. 16 bin ich schon eingegangen. An dieser Stelle muß ich mich aber eingehender mit Hölschers Motivierung seines Eingriffes auseinandersetzen. Entweder hat Hölscher 1. Reg. 6,36; 7,8; 7,12 nicht gekannt oder zum mindesten nicht richtig verstanden, wenn er obige Behaup-

1) Hölscher fährt fort: „im selben Verse wird ja auch nicht zwischen einem äußereren und einem inneren Tore unterschieden, sondern einfach von „„dem Eingang des Tores des Hauses Jahwes, das nach Norden geht"" gesprochen!" Sollte es Hölscher entgangen sein, daß dieser Ausdruck sich zwei vv. vorher befindet, so möchte ich dies hier richtigstellen und auch gleichzeitig auf meine Behandlung d. v. 14 (oben S. 14 ff.) verweisen.

tungen aufstellen konnte. In diesen Stellen werden drei Vorhöfe unterschieden:

1. der große Vorhof ringsum (7,12);
2. der innere Vorhof (6,36) bzw. der innere Vorhof des Hauses Jahwes (7,12);
3. der andere Vorhof (7,8) bzw. der innere Vorhof bei der Vorhalle des Hauses (7,12).

Aus der Gleichheit der Bezeichnung für sämtliche drei Höfe der königlichen Burg ergab es sich von selbst, daß der einzelne Hof durch besondere Ausdrücke näher bestimmt werden mußte. Der eigentliche Tempelhof wurde entweder, wo es angängig war, wie 6,36 oder sonst wie 7,12 bezeichnet[1]), der eigentliche Palasthof wie 7,8 bzw. wie 7,12. Tempel sowohl wie Palast waren aber eben von zwei Vorhöfen umschlossen, dem allgemeinen und dem eigentlichen Vorhof[2]). Wie ich bereits oben erwähnt habe, könnte man schließlich geneigt sein, in v. 16 wie in 1. Reg. 7,12 *happᵉnimith* (oder auch Haus Jahwes) als entbehrlich zu streichen; ein besonderer Grund liegt jedoch dazu nicht vor; Hölschers Begründung aber ist irrig.

Ich stimme mit Hölscher überein, wenn er sagt, mit dem Tore in v. 3 könne nur ein Tor in der äußeren Umfassungsmauer der Burg gemeint sein. Nur kann ich wieder seiner Begründung nicht beitreten: man müsse dieses „nach der ganzen von Hesekiel innegehaltenen Reihenfolge" annehmen. Es handelt sich hierbei für mich um eine prinzipielle Frage. Hölschers Begründung ist ein Typus für seine Analyse des Ezechiel-Buches: Er macht ein Ziel, zu dem man erst durch sorgfältige Einzeluntersuchung und stichhaltige Begründung gelangen kann, zum Ausgangspunkt seines Beweises. Man wird darin einen schweren methodischen Fehler sehen müssen. Zu der „ganzen von Hesekiel innegehaltenen Reihenfolge" gehört nun eben auch einmal v. 3. Worauf Hölscher hinaus will, ist, daß *happonè ṣaphôna* (v. 3) als „falscher Zusatz" zu strei-

1) Daneben findet sich auch die Benennung Vorhof des Hauses Jahwes (vgl. Jer. 19,14; 26,2.) oder oberer Vorhof (vgl. Jer. 36,10) vor.

2) Benzinger, a. a. O. S. 212 bemerkt zu den drei Vorhöfen des salomonischen Tempels: „Ez.'s Tempel (Ez. 41 und 42) hat nur zwei Höfe; da der Palast und die Staatsgebäude ganz vom Tempel getrennt sind, reicht er mit einem inneren und einem äußeren Tempelhof aus." S. 335 sagt er: „die Berührung des fremden Volkes mit dem Heiligtum beim Gottesdienst muß verhütet werden; daher die zwei Vorhöfe (im vorexilischen Tempel nur einer [!]) ... "

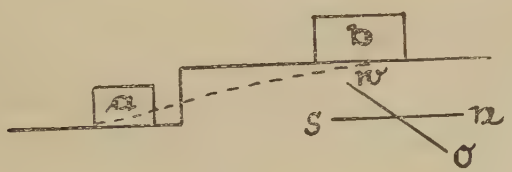
chen ist und dann das dort genannte Tor als das östliche Tor in der Umfassungsmauer anzusehen sei. Er sieht sich durch 9, 2 zu dieser Annahme gezwungen: „der Ausdruck (‚das obere Tor, das nach Norden geht') muß befremden, wenn hier dasselbe Tor wie 8, 3 gemeint wäre". Auch hier wieder stelle ich mich im Gegensatz zu den älteren Auslegern auf HÖSCHERS Seite; nur suche ich nicht, wie er und die älteren Ausleger, das „obere Tor" im Norden, sei es des Tempelhofes oder des Burghofes.

Wie man aus 2. Reg. 15, 35 ersehen kann, muß es sich bei diesem *ša'ar* um ein Tor handeln, das zum Haus Jahwes führt, also um ein Tor zum inneren Vorhof[1]). Die ältere Auffassung ist auch gleich schnell bei der Hand und identifiziert das 8, 3 genannte Tor mit dem oberen Tor (9, 2), das auch die Bezeichnung „Altartor" (8, 5) oder „neues Tor" (Jer. 36, 10) führt. Nun habe ich aber im Vorhergehenden bewiesen, daß wir es 8, 3 mit einem Tor in der äußeren Mauer zu tun haben müssen, der *pèthach* in 8, 7 dagegen der nördliche Eingang zum Tempelhof ist. Das „obere Tor" kann also unmöglich einem dieser beiden Eingänge gleichgesetzt werden. Ich behaupte nun, daß mit diesem Ausdruck nur das südliche Tor zum Tempelhof gemeint sein kann. Das geht zunächst unzweideutig aus 2. Chron. 23, 20 hervor: „Er führte den König aus dem Hause Jahwes hinab, und als sie durch das ‚obere Tor' in den königlichen Palast gekommen waren . . . ." Da der Palast im Süden des Tempels gelegen war, wird man doch wohl kaum einen Umweg durch das innere oder gar äußere Nordtor gemacht haben, sondern auf dem kürzesten Wege zum Palast gegangen sein, d. h. durch das Südtor des inneren Vorhofes. Diese Ansicht wird durch den älteren Parallelbericht (2. Reg. 11, 19) gestützt. Dort wird jenes „obere Tor" (diesen Namen führt es scheinbar erst seit dem Umbau durch Jotham ± 738 [vgl. 2. Reg. 15, 35 // 2. Chron. 27, 3]) „Trabantentor" genannt. Diese Bezeichnung kann aber nur ein Tor führen, das stets von Trabanten flankiert war oder durch das

1) Auch HÖLSCHER identifiziert das 9, 2 erwähnte Tor mit dem in 2. Reg. 15, 35 Jer. 20, 2 genannten. Mir ist es aber unbegreiflich, daß er mit einem *ša'ar* des Hauses J.'s ein Tor in der Umfassungsmauer der Burg annehmen kann, da er doch noch in viel weitergehendem Maße als ich betont, daß der Tempel nur einen Vorhof gehabt hat. Er müßte sonst hier eine Ausnahme machen und eine sonst für ihn unerhörte Gleichsetzung von königlicher Burg und Tempel vornehmen.

der König mit seinem Trabantengefolge zum Tempel schritt. Weiter geht aus dieser Stelle hervor, daß sich hier — also auf der Südseite des Tempelhofes — bereits vor $\pm$ 738, d. h. vor Erbauung des „neuen" Tores [1]), ein *šaʿar* befunden hat, allerdings, wie ich glaube, nicht in der Gestalt eines üblichen „Torgebäudes". Wenn man zu einem richtigen Verständnis dieses Toreinganges gelangen will, muß man sich einmal die topographische Beschaffenheit seines Standortes vor Augen geführt haben.

Der Berg, auf dem Salomo die Königsburg erbaute, stieg bekanntlich von Süden nach Norden zu an. Aus baulichen Rücksichten wird eine Ebenung des Geländes erforderlich gewesen sein; sie war sicher nur lokal beschränkt; denn sonst hätte man entweder den südlichen Teil des Bergrückens erhöhen oder den nördlichen abtragen müssen. Jenes war jedoch mit zu großen Schwierigkeiten verbunden, dieses hätte die Burg ihres natürlichen Schutzes beraubt. Man ging deshalb sicher so vor, daß man den nördlichen Teil des Palasthofes abtrug, den Tempelhof dagegen in seinem südlichen Teil aufschüttete. Dem übrigen Burghof konnte man jedoch seine natürliche Beschaffenheit lassen, so daß an der Grenze der beiden inneren Höfe der Palasthof tiefer, der Tempelhof höher lag. Letzterer war also sowohl vom Burghof als auch in besonderem Maße vom Palasthof aus gesehen der „obere Hof". In der Höhe des Osttores (m. a. W. des Tempelhauses) dürfte der gleichmäßig ansteigende Burghof das Niveau des Tempelhofes wieder erreicht gehabt haben.



a) Palast
b) Tempel
— — — — Anstieg des Burghofes.

Wir dürfen annehmen, daß der Tempelhof mit einer steilen Wand gegen den Palasthof abfiel [2]); man wird also nur mittels einer

1) Vgl. Jer. 26, 10.

2) So erklärt es sich auch am besten, warum Tempel und königlicher Palast nur durch eine Mauer getrennt waren; sie waren ja eigentlich schon durch

Treppe vom Palast aus in den Tempelhof haben gelangen können [1]). Schon zu Salomos Zeit mag diese überdacht gewesen sein und ein „Treppenhaus" oder „Treppentor" gebildet haben; jedenfalls wird man sich den an diesem Orte befindlichen *ša'ar* in diesem Sinne zu deuten haben.

Die Erneuerung des „Treppentores" durch Jotham mag darin bestanden haben, daß er es monumentaler gestaltete, indem er ihm vielleicht ein dem südlichen Haupteingange der Burg ähnliches Aussehen verleihen ließ; diese Vermutung liegt nahe, da diese neue Torterrasse nur im Gegensatz zum tiefer gelegenen Südtor den Namen „oberes Tor" geführt haben kann. Daraus ergibt sich weiter, daß dieser *ša'ar*, wenn er auch zum Tempel führte, als ein zum königlichen Palast gehöriger Bau aufgefaßt und gegenüber dem südlichen Burgtor das (1. c. G) „obere, nach Norden gerichtete Tor" genannt wurde.

Es ist also völlig müßig, in 9, 2 wie an allen anderen in Frage kommenden Stellen dieses Tor an der Nordseite der äußeren oder inneren Mauer zu suchen.

Durch dieses Tor nun — also von Süden her — sieht Ezechiel die sieben Männer kommen. Ich gebe zu, daß man bei dieser Auffassung allerdings mit einer liebgewordenen Anschauung brechen muß: Die von Norden kommenden Männer seien ein Symbol für die von Norden heranrückenden Feinde, die „Werkzeuge des göttlichen Gerichtes". Daß es freilich mit dieser Anschauung nicht allzu viel auf sich hat, lehren die Worte Rothsteins: „Während in Wirklichkeit die Vollstreckung des göttlichen Gerichtes von außen nach innen vorrückt, also zuletzt am Heiligtum das Vernichtungswerk geschieht, ist es natürlich, daß in der Vision die symbolische Vollstreckung des göttlichen Willens an der Wohnstätte Jahwes beginnt." Nein, es müßte vielmehr „natürlich" sein, daß auch in der Vision, sofern hier ein Symbol vorliegt, das göttliche Gericht von außen nach innen vorrückt.

Bei unserer Auffassung der Situation brauchen wir uns auch nicht wie Rothstein zu fragen: „Wo aber stand der Prophet, als er sah, was c. 9 berichtet wird?" Er stand eben im inneren Vor-

ihre verschiedene Höhenlage gegeneinander abgegrenzt. Wenn man die innere Mauer an der Südseite nicht unterbrochen hatte, so ist das sicher nur der Symmetrie halber geschehen.

1) Daher sind „hinauf-" und „hinabgehen" in spez. Sinne zu fassen.

hof in der Nähe des Altars, und zwar, da von Norden kommend, mit nach Süden gerichtetem Antlitz. Es ist mir unbegreiflich, wie die älteren Ausleger es sich vorgestellt haben, daß der mit dem Rücken dem Nordtore zugekehrte Ezechiel die sieben Männer von eben diesem Nordtore her kommen „sieht"; ROTHSTEIN will dieser Schwierigkeit dadurch aus dem Wege gehen, daß er zwischen 8,15 und 16 den Passus 11,1ff. einschieben und Ezechiel dann 8,16 von Osten her kommen lassen will; denn dann stehe er ja dem Nordtor nur seitlich zugekehrt. ROTHSTEIN findet in HÖLSCHER einen Bundesgenossen. Was jener aber auf mehr gütlichem Wege zu beheben suchte, will dieser durch eine Radikalkur beseitigen: *happonè ṣ.* ist 8,3 als falscher, 9,2 als überflüssiger Zusatz zu streichen[1]; dann nämlich dürfe man getrost in 8,3 den Osteingang des Burghofes annehmen, von dem aus Ezechiel in gerader Richtung auf den Tempel oder, genauer ausgedrückt, auf den Altar zuschreitet[2]; dann habe ja auch Ezechiel bei dem Erscheinen der Sieben dem Nordtor nur eine Seite zugekehrt. Mir bleibt bei dieser Auffassung nur eines unklar: Warum fordert Jahwe den Propheten 8,5 auf, nach Norden zu blicken, um den Altar des „Eiferbildes" bemerken zu können? Müßte man da nicht bei der stereotypen Ausdrucksweise des Visionsberichtes auch vor 9,2 eine 8,5 ähnliche Aufforderung erwarten? Die Verhältnisse sind doch nach HÖLSCHER in 8,5 und 9,2 die gleichen, nur, daß sich Ezechiel einmal im Burghof, das zweite Mal im Tempelhof befindet.

Für seine Ansicht, daß die sieben Männer von Norden kommen, beruft sich HÖLSCHER weiter auf 2. Reg. 16,14: „Von dort gelangte man nach Hes. 9,2 zum bronzenen Altar, d. h. dem alten salomo-

1) Über die Näherbestimmung in 8,14 läßt sich HÖLSCHER nicht weiter aus. Wie man aber aus seiner Übersetzung von c. 8 (S. 72) ersehen kann, und bereits aus „der ganzen Reihenfolge", die HÖLSCHER Ezechiel „innehalten" läßt, vermuten konnte, ist auch diese von ihm an den Rand befördert worden.

2) An dieser Stelle möchte ich noch auf ein Kuriosum hinweisen, daß sich aus HÖLSCHERS Auffassung ergibt: der vor dem Tempel stehende Altar des Ahas hat mindestens die Breite des salomonischen Altars erreicht, das heißt 20 Ellen. Genau ebensoviel maß auch die Breite der 8,16 erwähnten Vorhalle (vgl. BENZINGER. a. a. O. S. 214). Der Altar hätte also dem — wie HÖLSCHER will — von Osten kommenden Ezechiel verbergen müssen, was sich zwischen Altar und Vorhalle ereignet. Ezechiel hätte dies nur wahrnehmen können, wenn er über den Altar hinübergeklettert (Ezechiel hält genau seine ost-westliche Richtung ein!) oder zum mindesten auf ihn hinaufgeklettert wäre.

nischen Altar, den König Ahas an die Nordseite des neuen Altars rücken ließ." In diesem Punkt stimmt HÖLSCHER mit sämtlichen älteren Auslegern überein. Nur ROTHSTEIN ist es zweifelhaft, ob der alte salomonische Altar im Jahre 592 überhaupt noch im Tempel stand. Ich möchte sogar diese Frage verneinen. Wenn ich auch nicht die Auffassung von W. R. SMITH[1]) teile, so stimme ich ihm doch in dem Punkt zu, daß man sich dem Text jenes Berichtes gegenüber durchaus kritisch verhalten müsse. Es liegt nicht im Rahmen meiner Ausführungen, hier eine Exegese von 2 Reg. 16 vorzuführen. So viel will ich aber bemerken, daß der Bericht mit v. 14 (vielleicht sogar schon mit v. 12) eine Wendung erfährt, die man nach den vv. 3—13 (11) nicht erwartet hätte. vv. 14/15 ist Ahas jedenfalls kein König, „der nicht tat, was Jahwe, seinem Gotte, wohlgefiel", sondern einer, dem der Jahwekult im Tempel sehr am Herzen lag. Es dürfte kaum in seiner Absicht gelegen haben, eine Reform des Rituals vorzunehmen. Wenn er statt des ehernen Altars einen steinernen erbauen ließ, das eherne Meer seines Postaments beraubte und sonstige Wertgegenstände aus dem Tempel entfernte, so hat er damit nur den Zweck verfolgt, mit diesen Werten sich Tiglath-Pileser gefügig zu machen; sie sind ebenso wie die v. 8 erwähnten Silberschätze als Tribut nach Assyrien gewandert. Die vv., die von der Umgestaltung des Rituals handeln, sind m. E. nichts anderes als ein späterer Einschub.

Aus diesem Grunde muß man auch „von Erz" (9,2) als eine wohl auf 2. Reg. 16,14 fußendes Schreiberinterpretament ansehen, das einer eingefügt hat, der das obere Tor auch bereits im Norden gesucht hat[2]). Wir dürfen deshalb annehmen, daß wir es 8,16 und 9,2 mit ein und demselben Altar zu tun haben.

Abschließend sei noch einmal hervorgehoben: Die Überarbeitung der topographischen Angaben in c. 8 ist nur in den Gedanken HÖLSCHERS vorhanden; dazu ist

---

1) W. R SMITH, Lektures on the Rel. of the Sem. 2. Aufl. S. 485 f. (Deutsche Ausgabe S. 288 ff.).

2) Vielleicht mag er auch noch dazu wie KRAETZSCHMAR der Meinung gewesen sein, daß man nicht an den vor dem Tempel stehenden Brandopferaltar denken dürfe, „da bereits bei diesem die Sonnenanbeter ihren Platz haben". 8,16 dürfte jedoch, wie ich meine, deutlich genug zeigen, daß diese Leute nur die Westseite des Altars mit Beschlag belegt haben.

er aber dadurch gekommen, daß er das Ziel seiner Untersuchung zu ihrem Ausgangspunkt gemacht hat.

§ 3. Randglossen zu c. 8.

Anhangsweise will ich, soweit nicht schon geschehen, noch auf einige kleinere Schwierigkeiten in c. 8 eingehen.

v. 1. G kann möglicherweise das richtige Monatsdatum bewahrt haben. Damit ist aber nicht gesagt, daß in M eine tendenziöse Änderung vorliegen müsse, wie Hölscher und vor ihm Cornill, Smend, v. Orelli und Bertholet wollen. Man kann sich gut *baššiši* durch Schreiberversehen aus *baššišith* entstanden denken. Die Vermutung wird noch wahrscheinlicher, wenn man den Schreiberwirrwarr in v. 2 in Betracht zieht[1]).

v. 3 *hammaqnè* (> GS) mag ursprünglich eine durch Versehen entstandene Dittographie von *haqqin'a* gewesen sein; die in M vorliegende Form und auch *hammaqnâ* (3 MSS^{Edd}) ist wohl als „sinnvolle" Umgestaltung von noch späterer Hand anzusehen.

v. 6 Streiche den *ašer*-Satz (>G); lies mit Toy *l'rachaqênî*.

v. 10 v. bβ ist als (überflüssige) Übertreibung zu streichen; vielleicht hat sie den Interpolator von v. 5 und vv. 14/15 zum Autor, auf dessen Konto auch der Zusatz (v. 11) „u. Ja'azanjahu . . . in ihrer Mitte" (vgl. 11,1) zu setzen ist.

v. 17 v. bα fällt aus dem Zusammenhang heraus. Man erwartet an dieser Stelle alles andere als einen sittlichen Vorwurf. Der Interpolator dieses Versteiles hat sicherlich neben der Schilderung der kultischen Vergehen die Erwähnung des sozialen Unrechtes vermißt.

v. bβ ist für uns unverständlich, besonders das Wort *z'mōrâ*; wir können nur vermuten, daß hiermit etwas Obszönes geschildert wird. Wenn Qimchi, Raschi usw. diesen Ausdruck mit „Gestank" umschreiben, so sprechen sie auch nur aus dem Eindruck der Stelle heraus.

---

2) Ausgeschlossen ist aber auch nicht, daß ein gleiches Versehen bei G (πεμπτῳ-πεμπτῃ) vorliegt.

Zweiter Teil: Ez. 1, 4 ff.,

im Zusammenhang mit c. 10 dargestellt[1]).

§ 1. Prolegomena.

1. Das Problem.

Über dieses in jeder Hinsicht eigenartige Produkt des prophetischen Schrifttums ist bereits viel Tinte geflossen. Es ist immer als ein Enseigne für die Persönlichkeit seines Verfassers aufgefaßt und deshalb als ein gewichtiger Faktor für die Beurteilung Ezechiels herangezogen worden. Freilich hat unser Prophet dabei im Verhältnis zu seinen beiden großen Vorgängern nicht allzubest abgeschnitten. Es sei zugegeben, daß die Vision, wie wir sie in M überkommen haben, im Vergleich zu den Berufsvisionen eines Jesajas und Jeremias einen stark pseudepigraphen Charakter trägt und besonders durch die umständliche und trotz aller Ausführlichkeit des Textes und aller „Erklärungen" der Gelehrten mysteriöse Schilderung des göttlichen Thronwagens diesem Urteil ausgesetzt ist. Hinzu kommt noch, daß Vision und Audition in Aufbau und Wortlaut eine gewisse Verwandtschaft mit denen seiner beiden großen Vorgänger aufweisen und man infolgedessen sich zu der Folgerung gedrängt sieht, daß wir es hier wie an den anderen Stellen nur mit einer literarischen Einkleidung gewisser Ideen zu tun hätten, die bewußt oder unbewußt übernommen sind. Wie steht es aber mit der visionären Schau überhaupt? Ist nicht das von Hölscher angewandte Kriterium Duhms hier entscheidend[2])? Auch

---

1) Bei der Behandlung dieses Teiles war mir der Aufsatz von Hans Schmidt: „Kerubenthron und Lade" (in „Eucharisterion" H. Gunkel zum 60. Geburtstage dargebracht 1923) bedauerlicherweise entgangen. Vom Herausgeber darauf aufmerksam gemacht, stelle ich einige Übereinstimmungen mit Schmidts Erkenntnissen fest, auf die ich an den betreffenden Punkten durch nachträgliche Fußnoten hinweisen will. Wo Differenzen vorhanden waren, habe ich mich noch mit Schmidt auseinandergesetzt, allerdings nur soweit es in Fußnoten möglich und im Rahmen meiner Ausführungen angängig war.

2) B. Duhm zu Jes. 6 „ . . . diese Vision ist für ihn (Jes.), . . . keine ‚Einkleidung' einer Idee, sondern ein Faktum. Sie hat mit den Visionen und den Ekstasen, die von den älteren Propheten selber berichtet werden, die Eigenschaft gemein, daß sie nur in einem einzigen Bilde und in einem kurz gefaßten Gedanken besteht, und das ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den weit ausgesponnenen, mit Allegorien überladenen Visionen vieler

ich stehe mit Duhm u. a. auf dem Standpunkt, daß wir es bei den Visionen eines Jesajas und Jeremias mit einem „Faktum“ — besser inneren Erlebnis — zu tun haben, das aber durch die bald hinzutretende Meditation des Visionärs und die Nacherzählung weiter ausgebaut, vielleicht auch vergröbert wird; deshalb ist es auch für uns bisweilen unmöglich, festzustellen, wo die Vision aufhört und die Meditation einsetzt. Nun könnte man sagen, daß bei Ezechiel Meditation und Ausgestaltung nur in weit höherem Maße als bei den Früheren vorliegt. Aber gerade dadurch würde dann Ezechiel in bedenkliche Nähe zu den Späteren geraten, die über der detaillierten Ausmalung des visionären Erlebnisses dieses selbst und seine Bedeutung in den Hintergrund treten lassen [1]), oder überhaupt nur Freude an der Darstellung einer fingierten Vision haben, deren Zweck es ist, dem zugrunde liegenden Gedanken einen höheren Reiz zu verleihen.

Wohin ist nun Ezechiel zu zählen? Eine Entscheidung ist schwer zu treffen, jedenfalls wenn man sich nur auf die Berufungsvision beschränkt und von den anderen geistigen Erzeugnissen des Verfassers absieht. Bisher war man geneigt, Ezechiel den Späteren zuzuzählen. Man hat nun versucht, des Problemes auf literarkritischem Wege Herr zu werden; besonders ist das seitens Herrmanns und Hölschers geschehen: Sie scheiden die sog. Thronwagenbeschreibung aus c. 1 aus.

Auf den ersten Blick wird einem dieser Eingriff durchaus einleuchten; besonders der von Hölscher, weil dieser den einmal als Fremdkörper erkannten Passus tatsächlich nun auch beiseite läßt und nicht, wie Herrmann es tut, aus falscher Pietät gegenüber der Überlieferung als ein späteres Produkt von Ezechiels Hand an seinen früheren Platz wieder aufnimmt. Aber — wer hat von beiden die Sektion an der richtigen Stelle vorgenommen? Herrmann sieht vv. 6—26 als Einschub an, Hölscher dagegen vv. 5—27. Diese

---

Späterer .... Diese keusche Zurückhaltung .... zeichnet Jahwes überwältigende Majestät besser als die größte Anstrengung menschlicher Darstellung.

1) Bezeichnend für diese Auffassung des Propheten sind die letzten Worte Bertholets in der Schlußbemerkung zu c. 1: „Es haftet ihm etwas an vom Dogmatiker. Die Dogmatik lebt von der Gedankenarbeit des originalen Geistes der Vergangenheit; den Epigonen bleibt es überlassen, ihre freien Schöpfungen zu dogmatisieren. Damit ist freilich ausgesprochen, daß Ezechiel als Prophet schon zu den Epigonen gehört.“

Differenz ist schon rein äußerlich angesehen auffallend. Sie ist es aber bei näherem Zusehen auch nicht, da sich irgend eine Naht nicht feststellen läßt.

Wenn man M vor sich hat, wird man HERRMANNS Einschnitt am Anfang nicht verstehen können. In v. 5 ist von den 4 Wesen die Rede; in v. 27 wird von irgend etwas geredet, was wir nicht kennen. Dieser v. wird, aus sich heraus verstanden, recht mysteriös wirken; er erhält nach M nur durch v. 26 einen Sinn, durch welchen die Gestalt eines Menschen (*adâm*) eingeführt wird. Es sei hier schon ausdrücklich betont, daß v. 26/27, wie auch HÖLSCHER will, ein zusammengehöriges Ganze bilden. HERRMANN schließt sich aber an G an. Dieser liest in v. 5b statt αὐτοις επ'αυτοις und HERRMANN übersetzt: „Und dies war ihr Anblick: etwas Menschengestaltiges befand sich über ihnen." Freilich, das würde auch mit der Aussage in v. 27 einen guten Zusammenhang ergeben. Aber leider ist diese Auslegung unmöglich. HERRMANN gibt sonst *mar'è* mit „Aussehen" wieder. Gewiß kann dieser Ausdruck auch „Anblick" bedeuten, so z. B. Lev. 13,12 Dt. 28,34.67; Jos. 11,3; Ez. 23,18. Diese Bedeutung ist aber an unserer Stelle a limine abzulehnen. In den genannten Stellen ist die grammatische Situation eine ganz andere, da *mar'è* aktivisch gebraucht ist. Hier dagegen führt es die Beschreibung der äußeren Eigenschaft eines vorher erwähnten Gegenstandes ein und fällt damit in dieselbe Linie wie vv. 10,13 usw.; dort heißt es: „ich usw. blicke an", hier dagegen „ich usw. werde angeschaut als einer", d. h. „ich sehe aus". Diese grammatische Eigentümlichkeit scheint HERRMANN nicht klar geworden zu sein. Oder sollte HERRMANN wirklich meinen, die 4 Wesen hätten „etwas Menschengestaltiges angeblickt"?! Ich glaube wohl mit meiner Annahme nicht fehlzugehen, daß HERRMANN sich hier absichtlich sehr vorsichtig ausdrücken wollte; denn wenn er „Aussehen" gesagt hätte, dann wäre bis zur Konkretisierung dieses Ausdruckes, wie er im Worte „Gestalt" vorliegt, nur ein kleiner Schritt, oder rund heraus gesagt, die Bedeutungen „Aussehen" und „Gestalt" fielen vollkommen zusammen. Hätte HERRMANN einen von diesen beiden Ausdrücken gebraucht, dann hätte der logische Widersinn klar auf der Hand gelegen: „Und ihre Gestalt war: etwas Menschengestaltiges befand sich über ihnen." Auffälligerweise gibt HERRMANN auch an dieser Stelle *chajjoth* mit „Tiere" wieder, während er im weiteren Verlauf stets „Wesen" sagt, und zwar wohl aus der Über-

legung heraus, daß der Ausdruck „Tier“ genügend bestimmt ist, so daß v. 6 für eine Aussage über etwas Neues frei wird. Dazu kommt, daß Herrmanns einzige Stütze die Lesart von G ist; das macht seine Auffassung noch bedenklicher. Schon ganz allgemein ist dieser Version kein allzu großes Vertrauen zu schenken, da sie von sich aus in vielen Fällen den Text kommentiert und retouchiert, was auch Herrmann ohne weiteres zugibt. Daß S das *lahenna* garnicht bietet, erwähnt Herrmann nicht. Es kann auch ohne Schaden fortbleiben. Doch wie steht es nun mit ἐπ'αὐτοις? Herrmann verweist für seine Deutung auf v. 26. Damit hat er aber selbst einen Nagel zum Sarge seiner Deutung gestiftet. Man hätte auch ohnehin diesen v. zur Widerlegung seiner Ansicht herangezogen. Merkwürdigerweise übersetzt G dort *ʿal* mit ἐπι c. gen. Wir dürfen daraus sicher schließen, daß G beide Male etwas anderes ausdrücken will. v. 26 ist klar: hier kann es nur „über“ heißen. v. 6 will er damit das „Aufgedrücktsein“ wiedergeben. Cornill, der auch *ʿalehen* zu lesen vorschlägt, glaubt dieses nur durch *ʿalehen* im Gegensatz zu *lahenna* ausdrücken zu können. Das ist aber gar nicht weiter erforderlich, da dieser Sinn durch *lahenna* genau so gut zum Ausdruck gebracht werden kann. Ein bloßes *ʿal* mit „über“ wiederzugeben, würde auch Ezechiels Sprachgebrauch zuwiderlaufen. Wo Ezechiel diesen Sinn hervorheben will, fügt er zu *ʿal* noch *mimmaʿala* hinzu, was gerade aus v. 26 deutlich genug hervorgehen dürfte. G übersetzt dem entsprechend v. 26: ἐπι c. gen. & ἀνωθεν; wenn Ezechiel *ʿal* gebraucht, so meint er damit nichts anderes als „an“, „auf“, um damit das „Liegen“ oder „Ruhen auf etwas“ zu bezeichnen; darüber gibt zunächst v. 22 unzweideutig Auskunft, wo G übergenau und deshalb nicht ganz dem Sinne der Vorlage entsprechend ὑπερ aufweist. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich zunächst für M folgendes: Entweder hat *ʿalehen* statt *lahenna* gestanden und Ezechiel hätte zum Ausdruck bringen wollen, daß „auf“ den 4 Wesen, d. h. „auf ihren Schultern“ oder „auf ihren Köpfen“, ein Menschenbild „gesessen“ oder „gelegen“ hätte; oder aber, da dies eine unvollziehbare Vorstellung ist, daß Ezechiel im Vergleich mit v. 26 *ʿal*+*mimmaʿala* gebraucht hätte, um beim Leser die Vorstellung des „Schwebens über etwas“ hervorzurufen; oder aber, daß er *lahenna* geschrieben hätte, um anzudeuten, daß die 4 Wesen „etwas Menschengestaltiges an sich hatten“, d. h., daß „ihnen etwas Menschengestaltiges eignete“.

Dementsprechend läßt sich für G aussagen, daß er, wenn *ʿalehen* dagestanden hätte, es mit ὑπερ oder zum mindesten mit ἐπι c. gen. wiedergegeben oder aber, falls wirklich in seiner Vorlage *ʿal* + *mimmaʿala* zu lesen gewesen wäre, er ἐπι c. gen. & ἀνωθεν geschrieben hätte, oder aber, daß er mit ἐπ'αυτοις nur genauer hervorheben wollte, was auch schließlich mit *lahenna*, aber niemals mit *alehen* (trotz CORNILL) ausgedrückt werden könnte: nämlich den Begriff des „Aufgedrückt"- oder „Aufgeprägtseins". Welche von den drei erwähnten Möglichkeiten bei M und bei G in Frage kommen, liegt klar auf der Hand. Dann ist v. 5b zu übersetzen:

a) nach M: Und das war ihr Aussehen: etwas Menschengestaltiges hatten sie an sich;

b) nach G: Und das war ihr Aussehen: etwas Menschengestaltiges haftete ihnen an.

Das heißt nun, sowohl bei M als auch bei G, wenn man von der vorsichtigen Art Ezechiels absieht, mit der allein er in seinen Schilderungen dem rein Geistigen, Abstrakten des von ihm als göttlich Geschauten und Gehörten möglichst gerecht werden zu können meint, einzig und allein, daß die 4 Wesen wie Menschen aussahen [1]).

Damit ist HERRMANN, falls er nicht v. 27 fallen lassen will, auf v. 26 angewiesen. v. 26 ist aber nicht ohne v. 22 zu verstehen und dieser v. nicht ohne v. 5. HERRMANN ist also gezwungen, seinen Einschnitt wie HÖLSCHER bereits in v. 4 zu machen und dann mit v. 28 fortzufahren. Aber – klappte es bei HERRMANN nicht am Anfang, so bei HÖLSCHER nicht am Schluß. v. 28aα ist weiter nichts als eine Fortführung von v. 27; die Verknüpfung beider vv. ist durch den Begriff *nogah* gegeben, insofern, als ihn v. 28 näher qualifiziert. Eine Anknüpfung des v. 28 an v. 4. aβ ist nicht möglich, da HÖLSCHER — und m. E. ganz mit Recht — diesen Versteil als Glosse aus v. 27 streicht. Ich muß gestehen, daß es mich wundert, daß HÖLSCHER v. 28aα als genuin hat stehen lassen. Man könnte geneigt sein, gerade diesen v. als sekundäres Element zu betrachten; jedenfalls weiß ich keine stichhaltigen Gründe, die man gegen die Streichung dieses v. anzuführen vermöchte. Allerdings könnte man vorschlagen, die Schilderung der Theophanie nur in v. 4aα zu sehen. Dann dürfte aber von „Theo"-phanie wenig übrigbleiben, jeden-

1) Auf den Einwand HÖLSCHERS komme ich noch an einem anderen Ort zu sprechen (S. 38f.).

falls wäre sie zum mindesten recht dürftig. Man kommt auch nicht von dem Eindruck los, daß man es hier nur mit dem Anfang einer Schilderung zu tun hat, die nach weiterer Spezialisierung drängt. Wir würden recht enttäuscht sein, wenn uns nichts Weiteres überliefert wäre und auch hier sicher wie an anderen Stellen vermuten, daß hier ein Stück herausgebrochen sei. Mir jedenfalls ist es unverständlich, daß der Anblick einer blitzerhellten Gewitterwolke — denn in v. 4a α liegt doch nichts mehr und nichts weniger vor — einen solchen niederschmetternden Eindruck auf den Propheten gemacht hat, es sei denn, man würde rationalistisch erklären, ein kalter Schlag habe ihn getroffen und betäubt. Dagegen dürfte aber bereits „da sah ich" in v. 28b sprechen, welches angibt, daß der Schauer, der ihn beim Anblick der göttlichen Majestät erfaßt, ihn übermannt und auf die Erde niedergezwungen hat. Wir müßten also doch wenigstens noch v. 28a α als Ergänzung zu v. 4a hinzunehmen; dieser v. ist aber sachlich aufs engste mit v. 27 verknüpft und weist uns über die oben erwähnten vv. hinaus wieder auf v. 5, m. a. W. auf die sog. Thronwagenbeschreibung.

Damit stehen wir wieder am Anfang. Trotz ihrer Unhaltbarkeit im einzelnen tragen aber doch die Versuche Herrmanns und Hölschers wenigstens mittelbar zu der Erkenntnis des Problemes bei, sofern sie das religiös-psychologische Problem in ein literarisches verwandelt haben. Es ist deshalb unsere Aufgabe, die sogen. Thronwagenbeschreibung erneut und eindringlicher, als es bisher geschehen ist, zu betrachten. Aber auch diese Aufgabe ist nicht leicht, da schon allein der Text von jeher eine crux interpretum gewesen ist.

2. Textkritisches zu 1.4ff.

Ich will zunächst eine teilweise Verbesserung des Textes vornehmen, soweit dieser nicht von der Echtheitsfrage der Einzelpartien berührt wird. Es tritt dadurch an manchen Stellen bereits eine Vereinfachung des Berichtes ein.

v. 4 „und Glanz rings um es" ist mit Herrmann und Hölscher als Glosse aus v. 27 zu streichen. — „Aus seiner Mitte . . . aus der Mitte des Feuers" dürfte erklärende Beischrift sein für „und aus seiner Mitte" (v. 5a α) und bedeuten: „und aus seiner Mitte" ist zu verstehen als „aus der Mitte des Feuers", d. h. diese Erklärung sollte verhüten, *nogah* als Beziehungswort anzusehen. Es hat da-

her den Anschein, als ob der Schreiber von v. 4 a β und der dieser Erklärung identisch sind. — „Wie Bronze" ist ähnlich wie in 8, 2 letzte Auffüllung aus v. 27 von einem (Abschreiber?), der der eben erwähnten „Erklärung", die wohl bereits in den Text geraten und dadurch unverständlich geworden war, einen Sinn geben wollte.

v. 6 b. l. c. GS *l^{e}èchâth* (vgl. v. a).

v. 7. v. a b α crrp.; der Text ist kaum wiederherzustellen. Jedenfalls ist die von Herrmann befürwortete Korrektur Ehrlichs mit Hölscher nicht zu empfehlen.

vv. 8. 9. 11. 12. Herrmann glaubt eine Parallelität zwischen vv. 8 b und 9 a einerseits und v. 11 andererseits konstatieren zu müssen. Die teilweise Übereinstimmung im Wortlaut scheint ihm dabei recht zu geben: Auffallenderweise beginnen auch v. 8 b und v. 11 mit dem eigenartigen Nebeneinander von „ihre Gesichter" und „ihre Flügel"; die Rede soll aber jedenfalls, wie aus v. 11 hervorgehen dürfte, von den Flügeln der 4 Wesen sein.

Trotz dieser Erkenntnis hat man aber den vv. 8 und 9 nicht das rechte Verständnis entgegengebracht.

Ich gehe von v. 11 aus. Das Fehlen von „ihre Gesichter" bei GL in v. 11 veranlaßt mich, Ehrlichs Korrektur in v. 8 b [1]) an dieser Stelle vorzunehmen. Es ist sehr wohl möglich, daß die Verschreibung *kanphehem* in *p^{e}nehem* durch den Inhalt von v. 10 hervorgerufen ist. Herrmanns Beseitigung von *l^{e}'îš* (>S) ist anzuerkennen; dagegen weiß er mit *'îš* (v. b β) nichts Rechtes anzufangen, wiewohl er im Anschluß an G mit Cornill, Bertholet, Toy u. a. vermutet, daß hier *'îš* in die vollere Wendung *'išša èl-achothah* (vgl. v. 9) zu verwandeln sei. Diese Erweiterung muß durchaus gebilligt werden. Hierzu gehört noch, wie man auch bereits gesehen hat, *w^{e}kanphehem* (v. 8 b), und darüber hinaus noch m. E. *up^{e}nehem*, jedoch unter Ausschluß von *l^{e}arbâ'tam*. Ich behaupte nun, daß in den Worten der vv. 8 b 9 a [2]) eine an falscher Stelle in den Text geratene Stichwortglosse zu v. 11 vorliegt, die ursprünglich als Verbesserung der Textverstümmelung in v. 11 an den Rand geschrieben war und angeben sollte, daß in dem Satze mit *up^{e}nehem*

1) *p^{e}nehem* ist Verschreibung von *kanphehem*; letzteres stand am Rande als Korrektur, ist dann aber in den Text aufgenommen worden unter fälschlicher Belassung von *p^{e}nehem*.

2) *up^{e}nehem w^{e}kanphehem chob^{e}roth 'išša èl-achothah.*

w^e kanphehem — d. h. v. 11[1]) — hinter *chob^eroth* zu lesen sei: *'iššа el-achothah*. Diese Korrektur ist samt Stichworten aus nicht mehr erkennbaren Gründen hinter *rib'ehem* (v. 8a) in den Text aufgenommen worden, was zur Folge hatte, daß *l^earbatam* von v. 8a Ende abgetrennt wurde. Daß letzteres im Text an falscher Stelle steht, geht aus *kanphehem*, das jetzt im Text v. 9a beschließt, unzweideutig hervor: Durch Versehen eines Abschreibers war *l^earba'tam* zu früh geschrieben worden; zur Berichtigung dieses Fehlers fügte er an v. 9a *kanphehem* an, um anzudeuten, daß dieser Versteil hinter *w^ekanphehem* gehöre. Nach Ausscheidung der Stichwortglosse schließt sich *l^earba'tam* lückenlos an v. 8a an. — v. 9b ist Glosse aus v. 12 und dürfte von der Hand eines Schreibers stammen, der bereits v. 8b und 9a und v. 11 als „Parallelen" ansah und das Bedürfnis hatte, diese „Parallelität" noch weiter auszubauen. Aus diesen Gründen ergibt es sich von selbst, daß v. 9b nicht — wie z. B. Rothstein will — an *up^enehem* (v. 8b) angeschlossen werden darf, und daß als Subjekt für die Verben in v. 9b ebenso wie in v. 12 *chajjoth* angesehen werden muß. — Man darf also bei vv. 8b und 9a und v. 11 von „Parallelen" (Herrmann) ebensowenig sprechen wie von „Dubletten" (Hölscher); dasselbe gilt auch von v. 9b und v. 12.

v. 13. Statt *ud^emuth* ist mit G nicht *ub^ethokh*, sondern *ubenôth* zu lesen; die Änderung in *ud^emuth* dürfte nach dem Vorbilde von v. 10 geschehen sein und zwar zu dem Zwecke, nicht mit *bên hachajjoth* in v. aβ in Kollision zu geraten. Ich streiche mit Hölscher v. 13aβ als überflüssigen doppelten Vergleich. Um dieses Einschubs willen dürfte auch die Änderung am Anfange vorgenommen sein. — *mar'ehem* lese ich mit G ohne Suffix und singularisch.

v. 14 (>G) halte ich mit Herrmann für eine — undeutlich geschriebene[2]) — Stichwortglosse (Stichwort *hachajjoth*), freilich nicht zu v. 13aβ, sondern zu v. 13bβ.

vv. 15.16 *hachajjoth* ist mit Kraetzschmar trotz G beizubehalten (vgl. dazu Näheres oben S. 53). Ob man, wie Hölscher vorschlägt, statt „ein Rad" mit S Räder lesen soll, erscheint mir zum mindesten fraglich; man braucht andererseits auch nicht an-

1) v. 11 hatte also schon damals die vorliegende Gestalt.

2) Daher die Verstümmelungen der beiden letzten Wörter.

zunehmen, daß „ein Rad“ zum Ausdruck der Distribution doppelt geschrieben war und versehentlich einmal fortgelassen ist; die Distribution ist m. E. erhalten in *l^{e}arba'tan*, das v. 16 Ende zu entnehmen und, wie GLSA indirekt anzeigen, statt *l^{e}arbaʿath panaw*, an den Schluß von v. 15 zu setzen ist. Dagegen erkenne ich in letzterem eine Verstümmelung von *l^{e}arbaʿath 'ophanîm*, welches v. 16 a Ende einen besseren Sinn gibt als das dortige *l^{e}arba'tân*. — In v. 16 a ist *umaʿasehem*, in v. b *umar'ehem* mit G zu tilgen und *achath* für *èchâd* zu lesen.

v. 17. *ribʿehen* bezieht sich auf *chajjoth*, *b^{e}lektâm* dagegen auf *'ophanîm*. — *b^{e}lektâm* gehört an den Schluß des v.; GS wußten mit diesem Wort an seiner jetzigen Stelle nichts anzufangen und liessen es aus. Ein Späterer hat, angeregt durch v. 12 b β, noch *b^{e}lektân* hinzugefügt, jedoch ohne auf das Beziehungswort zu achten. In der Vorlage von G war dieser Zusatz bereits vorhanden, während er in der von S noch gefehlt haben dürfte.

v. 18. v. a ist kaum wiederherzustellen. Sehr einleuchtend vermutet Herrmann, daß etwa *w^{e}gabboth lahem* dagestanden habe und *w^{e}jirâ' lahem* als Stichwortglosse mit *lahem* anzusehen ist. Ich möchte den Text folgendermaßen rekonstruieren: *w^{e}gabboth lahem wa'ērè w^{e}hinne gabbotham*; diese Fassung dürfte sich jedenfalls dem vorhandenen Textbestand noch weiter annähern als die von Bertholet vorgeschlagene (vgl. BHK.). *l^{e}arba'tân* geht auf *gabboth* zurück.

v. 20. Die drei letzten Wörter von v. a sind Stichwortglosse zu *šâm* (vgl. v. 12).

v. 24. Streiche *k^{e}qôl-šaddaj*, aus 10, 5 b entnommen; streiche weiter mit G die Worte von *qôl* bis *machanè* als eine späte Ergänzung und lies *ub^{e}omdâm*.

3. Schlüssel zur Analyse der sog. Thronwagenbeschreibung.

Zur Lösung des Problems bieten sich uns zwei Handhaben: die eine ist sachlicher, die andere grammatischer Natur. Beide stehen aber in einem inneren Zusammenhange und ergänzen sich gegenseitig.

1. Die Ezechiel-Ausleger haben von jeher bei der Erklärung des sogen. Thronwagenberichtes ihren Blick auf c. 10 gerichtet. Ich schließe mich diesem Vorgehen an, in der Hoffnung, daß in diesem

c. sich irgendwie ein Schlüssel zum richtigen Verständnis unseres Problemes findet. Die Ähnlichkeit bzw. Gleichheit mancher Partien in diesen beiden Schilderungen läßt diese Hoffnung von vornherein als berechtigt erscheinen. Nur kann ich mich nicht zu einer harmonisierenden Ergänzung des einen Berichtes durch den anderen entschließen, wobei nicht zu unterschätzende Abweichungen einfach übersehen bzw. ausgeglichen werden. Dies ist nämlich bisher stets geschehen, wenn man auch hier und dort gewisse Partien als sekundär aus c. 10 eliminiert hat; man hat aber m. E. noch viel zu viel als ursprünglich in c. 10 belassen. Andererseits wieder stimme ich nicht mit HÖLSCHER überein, der unser c. in Bausch und Bogen für unecht erklärt.

Ich glaube vielmehr einen echten Bestandteil in dem Bericht über die Einäscherung der Stadt, also in den vv. 2. 6. 7., sehen zu müssen[1]). HÖLSCHERS Einwände hiergegen sind unzureichend. Denn die Bewahrung einiger Getreuer vor dem Gericht über die Götzendiener spricht ganz und gar nicht dafür, daß Ezechiel als selbstverständlich voraussetze, „daß Jerusalem und das Heiligtum Jahwes unangetastet bleiben". Für den Bestand des Heiligtumes will ich dies unter Umständen gelten lassen, da Jahwe die Ausführung seines Befehles nach v. 2 nur auf „die Stadt" ausgedehnt wissen will[2]).

Im übrigen aber gibt c. 10 schon rein äußerlich Anlaß zu den größten Bedenken hinsichtlich seiner Echtheit. Besonders führt ein Vergleich mit dem gut disponierten c. 1 zu der Erkenntnis, daß wir es bei diesem c. mit einem literarischen Sammelbecken zu tun haben. Zugleich muß man sich aber gegenwärtig halten, daß sich seine einzelnen Bestandteile um eine ganz bestimmte Idee gruppieren.

Auf Grund des bisher Gesagten wird als fester Ausgangspunkt, als echter Kern der Einäscherungsbefehl anzusprechen sein, an den sich die sekundären Partien — oder wenigstens ein Teil von ihnen — vermutlich post eventum ankristallisiert haben.

KRAETZSCHMAR ist nun der Ansicht, daß in den cc. 8—11 „das

1) Es ist vorläufig überflüssig, ihn näher zu fixieren. Vgl. unten S. 59.

2) HÖLSCHER ist sich, wie S. 104 zeigt, völlig bewußt, daß sich dieses von ihm vorgetragene Argument mit der gerade von ihm hartnäckig verfochtenen Ansicht von dem Solidaritätsprinzip Ezechiels stößt. Dieses nun einmal nicht zu leugnende Moment setzt seine Ausführungen sowohl über unseren Bericht als auch über c. 18 in ein recht bedenkliches Licht.

Hauptgewicht auf dem nach Vernichtung der Stadt sich vollziehenden Abzuge Jahwes liege", des weiteren, daß sich der *k*ᵉ*bod jahve* in 8,4 nach dem Vorbilde von Jes. 6 im Allerheiligsten — und zwar auf den Keruben der Lade — freilich über den Tempel hinausragend dem Propheten manifestiert habe. Ich kann mich dieser Ansicht unter Hinweis auf später zu erörternde Gründe[1]) nicht anschließen, muß aber zugeben, daß sie durch ihre Voraussetzung manches zum richtigen Verständnis des c. 10 beiträgt. Hiernach dürfte sich Jahwe tatsächlich im Allerheiligsten manifestiert haben, so daß die Kerube in 10,4[2]) als die der Lade anzusehen sind; man wird sich auch nicht dem Eindruck entziehen können, daß in diesem c. ein gewisses Gewicht auf den Abzug Jahwes aus dem Tempel gelegt wird.

Ich glaube nun nicht fehlzugehen, wenn ich nach alledem behaupte, in c. 10 liege eine priesterliche Spekulation über den Verbleib der Lade Jahwes vor. Diese These gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn man Jer. 3, 16 ff. als Ergänzung daneben hält. Aus dieser Stelle geht hervor, daß man die Lade nach der Zerstörung Jerusalems schmerzlich vermißt hat. Wir können es verstehen, daß es für die fromme Judenschaft, vor allem vielleicht für die Priester ein unerträglicher Gedanke gewesen sein muß, daß die Lade, der sichtbare Repräsentant Jahwes, die Vernichtung des Tempels nicht überdauert hatte, zumal Jahwe — worauf Dürr in anderem Zusammenhang hingewiesen hat[3]) — offensichtlich Marduk unterlegen zu sein schien. Man ist dieser Niedergeschlagenheit verschieden begegnet. Entweder hat man, wie Jer. 3, 16 ff. zeigen, auf das neue Jerusalem hingewiesen, in dem man keine Lade mehr brauche[4]), oder man hat sich und andere trösten wollen mit dem Gedanken: „Aufgehoben, aufgenommen in den Himmel ist sie nur." Diesen Trost gewann man auf dem Wege der Spekulation, von der uns ein literarischer Niederschlag in c. 10 vorliegen dürfte. Man suchte sich den Abzug der Lade recht drastisch und realistisch vor Augen zu führen. Dazu war es notwendig, dem toten, starren Apparat Leben einzuhauchen und Bewegung zu verschaffen, d. h.

1) unten S. 65 ff.

2) Es ist nach v. 5a u. G *hakkerubîm* zu lesen.

3) L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 und 10). Diss. Würzburg, 1917, S. 6.

4) Vgl. H. Schmidt a. a. O. S. 144.

man machte die Kerube zu Lebewesen und die Lade zu einem Wagen, indem man ihm Räder andichtete. Nur in diesem Zusammenhang haben die Aussagen über das Rauschen der Flügel der Kerube und über das Vorhandensein und Aussehen der Räder einen Sinn[1]). Das waren nämlich Dinge, die besonders hervorgehoben werden mußten; es ist verständlich, daß die Spekulation wegen der Unerhörtheit des Geschilderten bei ihnen gern verweilte und sie weiterführte.

Die vv. 4.5.9.10.11.18.19a lassen sich von vornherein deutlich als zu dieser Spekulation gehörig erkennen. Ob noch etwas und wieviel im einzelnen dazu gehört, soll in § 4 festgestellt werden.

2. Wie ich oben erwähnt habe, kommt uns aber noch ein grammatischer Faktor bei unserer Untersuchung zugute.

Ich denke dabei an den sonst in der atlichen Literatur unerhörten Wechsel von Maskulin- und Femininsuffixen bei der Beschreibung ein und desselben Gegenstandes. Man ist an dieser Eigentümlichkeit bislang achtlos vorübergegangen. Man hat sich wohl Gedanken darüber gemacht, aber zu einer positiven Auswertung dieses Momentes ist es nicht gekommen. So will z. B. Kraetzschmar im Anschluß an Diehl[2]) diesen Wechsel eher auf eine Einwirkung des Aramäischen zurückführen, „das eine Unterscheidung von maskul.- und femin. Suffixen bei der 2. und 3. pers. plur. nicht, bzw. nicht streng durchführt, als darauf, daß hier mit einem Male bei Ez. der Gedanke an die (männl.) Kerube hereinspielt (Sm. Be.)“, und schließt daraus: „Ein Argument für die nachträgliche Gestaltung des hier Geschilderten nach dem in c. 8 ff. Geschauten ist daraus keinesfalls zu entnehmen.“

Diese Überlegung Kraetzschmars geht, trotz mancher Wahrheitsmomente, nicht auf den Grund der Sache. Die Maskulinsuffixe sprechen doch nur zu deutlich für die von Smend, Bertholet und neuerdings wieder von Hölscher vertretene Vermutung, daß sie im Gedanken an ein Maskulinum geschrieben sind, und verweisen uns auf c. 10, in dem von den „Keruben“ die Rede ist. Smend und Bertholet meinen allerdings, Ezechiel selbst habe bei der Schil-

1) Vgl. über das „Flügelrauschen“ unten S. 55 Anm. 2, über die „Räder“ S. 52 Anm. 1.

2) Diehl, Das Pronomen pers. suff. 2. u. 3. pers. plur. des Hebr. in der atlichen Überlieferung S. 44 ff.

derung der Wesen bereits die Keruben im Sinne gehabt. So optimistisch dürfen wir freilich nicht mehr urteilen, dagegen aber getrost behaupten, daß Ezechiel von den Keruben in c. 10 zum mindesten nichts geahnt hat[1]), weder als er c. 1 verfaßte noch als er den letzten Satz seiner Aufzeichnungen vollendete.

Ich stimme Kraetzschmar darin zu, daß der Einfluß des Aramäischen in dieser Angelegenheit eine recht beachtenswerte Rolle spielen dürfte. Nur kann ich mich wieder nicht mit dem Gedanken befreunden, daß die Sprache des Propheten Ezechiel — eines jüngeren Zeitgenossen Jeremias' — bereits in dem Maße vom Aramäischen beeinflußt gewesen ist als 1, 4 ff. den Anschein erweckt.

Ich glaube diese Tatsache besser erklären zu können, wenn ich eine spätere Ausmalung des sog. Thronwagenberichtes im oben angegebenen Sinne annehme, und zwar zu einer Zeit, in der man skrupellos mit den Maskulin- und Femininsuffixen schalten und walten konnte, so daß auch Maskulinsuffixe bei einem tatsächlich femininen Beziehungswort ihren Platz behaupten konnten. Wir aber sind durch die richtige Erklärung dieser Eigentümlichkeit in die Lage versetzt, einen weiteren kritischen Maßstab zur Detailanalyse von 1, 4 ff. zu besitzen.

Mit diesen beiden Schlüsseln öffnen sich nun freilich nicht sofort die Perlentore. Vielmehr werden wir erkennen, daß wir es bei dem zu analysierenden Bericht mit einem schikanös gearbeiteten „Patentschloß" zu tun haben.

§ 2. Die „vier Gesichter" der „Wesen".

Wie ich zu Anfang dieser Untersuchung gezeigt habe, muß 1,5 durchaus als ursprünglich — d. h. ezechielisch — angesehen werden, und zwar nicht bloß v. a und b α, sondern der ganze v. Auch unserem grammatischen Kriterium gegenüber hält dieser v. durchaus stand (*l^ehenna-mar'ehen*). Hölscher, der bekanntlich diesen v. bereits als sekundär ausschaltet, bestreitet die Echtheit – soweit man eben bei Hölscher in dieser Angelegenheit von „Echtheit" sprechen kann — von v. b β mit der Begründung, daß es sich bei *chajjoth* um „Tiere" handele; weiter läßt sich Hölscher über diesen Punkt nicht aus. Warum die *chajjoth* nun ausgerechnet „Tiere" sein

1) Vgl. S. 44, 61.

müssen, ist mir schlechterdings unklar. Es soll nicht bestritten werden, daß *chajjâ* gewöhnlich „Tier“ bedeudet. Daß dieser Ausdruck aber als Neutrum ähnlich dem griech. ζωον eine viel weitere und allgemeinere Verwendung finden kann, ja, daß die allgemeinere Fassung logisch gerade als Grundbedeutung aufzufassen ist, das dürfte auch, als später eine Beschränkung des Wortsinnes eingetreten war, nicht aufgehört haben zu bestehen. Ich kann keine eigentliche Parallele aus der deutschen Sprache anführen; mir steht nur das in unsere Sprache völlig übergegangene Wort „Kreatur“ zur Verfügung, worunter ursprünglich alles „Geschaffene“ zu verstehen ist, das aber gewöhnlich zur Bezeichnung alles in Flora und Fauna Lebendigen dient unter Ausschluß des Menschen, was aber nicht hindert, daß er sich bisweilen — und vor allem im religiösen Sinne — auch zur Kreatur rechnet; im letzten Sinne aber kommt die Grundbedeutung des Wortes wieder zur Geltung. Ich kann nur Kraetzschmar zustimmen, der *chajjâ* in diesem Falle als „Lebewesen“ deutet, wenn ich auch seine Begründung [1]) nicht als eine solche ansehen kann, vielmehr durch die Fragestellung Hölschers genötigt bin, diese als Behauptung zu beweisen. G (vgl. Apk. Joh. 4,6) bringt hier den Parallelbegriff ζωον, und nicht θηριον. Aber ganz davon abgesehen: mit welchem anderen Begriff der hebräischen Sprache sollte Ezechiel auch ausdrücken, was er berichten wollte? Mit *nepheš*, *n^{e}šamâ*, *j^{e}qûm*? Keiner von diesen Ausdrücken dürfte dazu geeignet gewesen sein. Am meisten hätte sich für seine Zwecke noch *elohîm* empfohlen, da mit diesem Wort der Begriff der Transzendenz zu seinem Rechte kommt; jedoch verband man mit diesem Wort eine andere Vorstellung.

v. 6 zufolge waren die 4 Wesen mit 4 Gesichtern und 4 Flügeln ausgestattet. Über den ersten Punkt wird in den vv. 10 und 11 Näheres ausgesagt. In diesen vv. gehen Maskulin- und Femininsuffixe durcheinander, aber nicht wahllos, so daß sie uns zur Erkenntnis des Tatbestandes wertvolle Unterstützung leisten.

v. 10 wird eingeleitet durch *u^{e}dmûth p^{e}nehèm*. Äußerlich schon sind diese Worte als von dem Maskulin-Rezensenten stammend erkennbar. Sie sind dazu bestimmt gewesen, den durch die vv. 7–9 unterbrochenen Zusammenhang [2]) mit v. 6 wiederherzustellen, und

1) „ . . . wegen 5b, wo ihnen das Aussehen, die Gestalt von Menschen zugeschrieben wird.“

2) Vgl. § 5.

sind deshalb völlig belanglos, wenn man v. 10 gleich an v. 6 anschließt. Etwas Ähnliches glaube ich auch in den beiden mysteriösen Anfangsworten in v. 11 erkennen zu können. „Ihre Gesichter" ist nichts weiter als eine Verschreibung aus „ihre Flügel" und als überflüssige Wiederaufnahme der „Flügel" aus v. 6 zu streichen. Dagegen ist „und die Flügel" für „und ihre Flügel" zu lesen. Das Suffix ist genau so zu streichen, wie in v. 13a α bei *mar'ehem*, wo G auch nur *mar'è* liest; ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß v. 10 und v. 11 Anfang in Parallele gestanden haben. Die Verschreibung des ersten Wortes in v. 11 machte es erforderlich, noch einmal mit „und ihre Flügel" zu beginnen; es war ja auch nur die Umstellung des Artikels notwendig, um das gewünschte Suffix zu erhalten. Ich lese also v. 10 „Menschenangesicht" . . . und v. 11 „und die Flügel ausgespannt" . . .

v. 10 gibt nun an, daß jedes der vier Wesen vier Gesichter hatte: ein Menschengesicht, ein Löwengesicht, ein Stiergesicht und ein Adlergesicht. Man hat gestritten, wie die Gesichter angeordnet waren. Den Textbestand scheint der Vorschlag von Herrmann (rechts und links je zwei Gesichter) für sich zu haben. Andere (z. B. Hölscher) meinen, die Gesichter seien nach den vier Himmelsrichtungen gerichtet gewesen. Dazu sei noch erwähnt, daß A. Jeremias, von anderen Voraussetzungen herkommend, der Ansicht ist, die vier Wesen hätten nur insgesamt vier Köpfe gehabt, „je vier" Köpfe sei nur ein späteres Versehen[1]), während Dürr[2]) wiederum durchaus an der Viergesichtigkeit der Einzelgestalt festhalten zu müssen meint. Es sind also die verschiedensten Ansichten zur Diskussion gestellt.

Unser v. zeigt wieder die grammatische Auffälligkeit des Suffixwechsels: zweimal heißt es *l'arba'tân*, einmal *l'arba'tâm*; auch leidet die Symmetrie des v. durch das Ausbleiben dieser Bestimmung hinter *adâm*; außerdem klappt v. b nach. Man muß diese Auffälligkeiten durchaus hervorheben und darf sich unter keinen Umständen, wie Kraetzschmar es tut, mit einem billigen Trost zufrieden geben, wenn man wirklich Klarheit in die Situation hineinbringen will. Es ist für uns durchaus fraglich, ob es „Ezechiels Art" ist, „im einzelnen gern kleine Verschiedenheiten anzubringen",

1) A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients 3. Aufl. 1916 S. 618.
2) a. a. O. S. 21.

so daß wir bei ihm eine „so strenge Symmetrie im Ausdruck" nicht voraussetzen dürften. Andererseits halte ich es auch für unzulässig, die Symmetrie durch Streichung der dreimaligen Zahlangabe (Sieg-fried, Hölscher) bzw. durch Einschaltung eines vierten (Toy) wiederherzustellen; auch ist es mir unmöglich einzusehen, mit welcher Berechtigung einige Exegeten „vorn" bezw. „hinten" oder vergl. einschieben, um die „gewünschte" Symmetrie im Text und in der Anordnung der Köpfe zu erhalten[1]).

Bei eingehender Betrachtung des vorhandenen Textbestandes gewinnt man m. E. eine eigentümliche Erkenntnis, die allerdings die landläufige Auffassung von der Viergesichtigkeit der Tiere gegen sich hat.

Mit der Aufrechterhaltung von v. 5 b β dürfte gegen die Ursprünglichkeit der Notiz, daß die Wesen Menschengesichter hätten, nichts einzuwenden sein[2]). Es ist sehr gut zu verstehen, daß Toy ein *l^e arba' tân* hinter *adâm* vermißt. Ich behaupte nun, daß es auch im Texte vorhanden ist, und zwar am Ende von v. a; dieses Wort hat durch das Femininsuffix die Anerkennung der Echtheit durchaus für sich. Was zwischen *adâm* und *l^e arba' tân* steht, müsste dann aber als sekundär herausgestellt werden; diese aus formalen Gründen zu erhebende Forderung dürfte des weiteren noch durch das Maskulinsuffix in *l^e arba' tâm* an Berechtigung gewinnen. Wie steht es nun aber mit v. b? Auch hier begegnet uns das Femininsuffix. Dieser Versteil wirkt offenbar wie ein Nachtrag; ich kann deshalb — allerdings nur bedingt — Herrmann zustimmen, indem auch ich ihn für eine (Stichwort-?) Glosse zu v. a halte. Was mich von Herrmann scheidet, ist seine Ansicht von der Ursprünglichkeit des „Adlergesichtes".

Die Sache macht es an diesem Punkte erforderlich, auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Textes einzugehen, ohne den wir bislang bei der Analyse ausgekommen sind, um festzustellen, ob er sich überhaupt mit den von uns aufgestellten Forderungen in Einklang bringen läßt und, wenn dies der Fall sein sollte, wie weit er uns entgegenkommt. Ich verzichte völlig darauf, bereits – besonders von Dürr – geöffnete Türen einrennen zu wollen. Ich habe mir für meine Untersuchung auch einen ganz anderen Rahmen gesteckt.

1) Hierher gehört auch der Vorschlag von Smend u. a. „u. ihre Gesichter" (v. 11 Anfang) zu v. 10 Ende zu ziehen und es für eine Verschreibung von *lipenimâ* „nach innen" zu halten.

2) Vgl. Dürr, a. a. O. S. 51.

Leider ist bei Dürr wiederum das literarkritische Moment über Gebühr in den Hintergrund gedrängt worden. Aus diesem Grunde werden manche seiner Ergebnisse in ein anderes Licht zu rücken sein. Bevor ich nun unseren vorliegenden Spezialfall behandle, muß ich mich mit Dürr erst in einer prinzipiellen Frage auseinandersetzen.

Auf Seite 5 findet sich bei ihm der Satz: „Er (Ez.) selbst hatte, wie sein Buch beweist, ein offenes Auge, er war nach dem Urteile eines Forschers (J. Lajčiak, Ezéchiel, sa personne usw. S. 172ff.) une âme ouverte, un esprit très réceptif". So unbefangen-optimistisch darf ich freilich auf Grund meiner Erfahrungen am Ezechielbuche nicht urteilen. Was für Dürr Beweis ist, müßte man mir erst beweisen, und es ist noch längst nicht ausgemacht, daß es Ezechiel selbst ist, auf den die oben erwähnten Prädikate von Lajčiak passen.

Billigen kann ich nur, wenn Dürr, was die Realität seiner Berufungsvision anlangt, Ezechiel in die Reihe seiner beiden klassischen Vorgänger stellt; ja ich halte ihn sogar mit seiner alten Welt und ihren religiösen Vorstellungen für so innig verwurzelt, daß es mir zum mindesten recht gewagt erscheint, „bei Ezechiel an den Einfluß der babylonischen Umwelt mit ihrer reichen religiösen Symbolik auf seine eigene Vorstellungswelt zu denken". Wenn Dürr dennoch dieser Ansicht sein sollte, so darf er sie jedenfalls nicht stützen mit dem Hinweis darauf, daß Ezechiel sich bei seiner Berufung nahezu fünf Jahre in Babylon aufgehalten hatte. Dieses Moment darf ich vielmehr für mein Konto gutschreiben, da es schlechterdings undenkbar ist, daß ein Jahweprophet allerstrengster Observanz in so kurzer Zeit sein geistiges Erbe verleugnen könnte. Als geistige Umwelt Ezechiels darf man — und dies gilt fraglos für die ersten Jahre seiner Wirksamkeit — nur Israel ansehen, mag er sich auch äußerlich in einer anderen Umwelt befunden haben[1]). So wird auch die psychologische Voraussetzung für das Visionsbild Ezechiels in seiner Heimat gesucht werden müssen.

Ich bin infolgedessen dazu geneigt, mich der älteren und zugleich neueren[2]) Auffassung anzuschließen, nach der als psycholo-

1) Auch der Exilsprophet fühlt sich zum Unheilspropheten über Jerusalem-Juda berufen!

2) H. Gressmann, Die Lade Jahwes, Stuttgart 1920; desgl. H. Schmidt a. a. O. S. 124, das. auch Anm. 2. Auch nach Schmidt „ist gerade Hesekiel so

gischer Anknüpfungspunkt für das Visionsbild Ezechiels die Lade Jahwes anzusehen ist. Eine andere Frage ist es freilich, inwieweit sich bei diesem Kultrequisit rein jüdische mit ausländischen Vorstellungen verbunden haben, und ob überhaupt hierbei etwas Reinjüdisches vorhanden gewesen ist. Es ist nicht meine Aufgabe, hier das ganze Ladeproblem aufzurollen. Soviel ist sicher, daß mit der Lade der späteren Königszeit Zwischenwesen in Verbindung standen, die „Kerube“ genannt wurden.

Gressmann ist nun bei seiner Untersuchung des Ladeproblems zu dem Resultat gekommen, daß die Kerube wahrscheinlich „Menschenleib und sicher ausgebreitete Flügel“ hatten; weiter vermutet er zum Schluß, „daß die Lade Jahwes und besonders die Kerube auf ihr ägyptische Art verraten“. Hierzu dürfte die Notiz in v. 5 b ausgezeichnet passen, wonach ausdrücklich betont wird, daß das hervorragende Charakteristikum der Wesen ihr menschliches Aussehen war; weiterhin berichtet v. 6 b, daß sie vier Flügel hatten, die v. 11 zufolge [1]) „nach oben ausgespannt waren, so daß je zwei (selbstverständlich der benachbarten Figuren) einander berührten [2]), während je zwei ihr Leiber bedeckten“. Diesen Sinn dürfte also v. 11 haben; jedenfalls ist v. a logisch mit v. b α zusammenzunehmen, während v. b β eine Aussage für sich bildet. Zwei Flügel waren also erhoben, während sich zwei in Ruhelage befanden. Dieser letzte Zug, eine bekannte euphemistische Umschreibung, ist aber nur — worauf auch bereits Gressmann S. 8 hingewiesen hat — bei Voraussetzung von aufrechtstehenden Menschenkörpern vorstellbar [3]).

Es soll jedoch keineswegs von mir bestritten werden, daß neben diesen wahrscheinlich ägyptischen Einflüssen auch mythologische Vorstellungen der nördlichen Kulturländer, vor allem Babyloniens

---

bedacht auf Reinheit des Jahwekultus von allem Fremden“, daß auch ihm die Annahme eines Zurückgehens des Propheten auf babylonische Vorbilder als unhaltbar erscheint. Den andern von ihm geltend gemachten Grund, nämlich daß Ezechiel als „Kriegsgefangener schwerlich Gelegenheit gehabt hat, das Kunstgewerbe in Babylonien zu beobachten“, kann ich mir freilich nicht zu eigen machen.

1) Vgl. § 1, 2.

2) Dieser Zug weist entschieden nach Jerusalem (vgl. 1. Reg. 6, 27).

3) Ähnlich auch Schmidt a. a. O. S. 121, wobei ich allerdings bestreite, daß „die Menschenähnlichkeit der ‚Wesen‘“ „nur auf ihre aufrechte Haltung“ bezogen werden darf.

und Assyriens, in reichem Maße in Israel eingedrungen sind. Diese Tatsache leugnen, hieße der Überlieferung gegenüber die Augen verschließen. Der Bericht über Salomos Tempelbau gibt darüber ein nur zu beredtes Zeugnis. Von Babylon her ist auch die Bezeichnung „Kerub" nach Israel gekommen und dort heimisch geworden; wir dürfen sogar als sicher voraussetzen, daß dieser Terminus zur Zeit Ezechiels allgemein und besonders in der Kultussprache recht geläufig gewesen ist.

Um so mehr muß es aber auffallen, daß Ezechiel selbst die von ihm geschauten Gestalten nicht „Kerube", sondern ganz allgemein „Lebewesen" nennt. Gewiß mag auch hier seine bereits mehrfach hervorgehobene Eigenart, übersinnliche Dinge nicht allzu handfest darzustellen, zum Ausdruck kommen, aber man dürfte m. E. an dieser Eigentümlichkeit mit geschlossenen Augen vorübergehen, wenn man sie bloß als eine auf individueller Veranlagung beruhende literarische Liebhaberei erklären wollte. Um den eigentlichen Grund hierfür zu finden, muß man etwas tiefer graben. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich sage, daß sich diese Eigentümlichkeit Ezechiels erst im Exil ausgeprägt hat und als eine notwendige Reaktion des Jahwe-Propheten gegen die mit sinnlicheren Mitteln arbeitende Religion des Wirtsvolkes anzusprechen ist: also Reaktion, und nicht — wie Dürr will — Absorption!

Auf unseren Fall angewendet, führt diese Erkenntnis zu dem Urteil, daß Ezechiel mit diesem Ausdruck vermeiden wollte, daß das Gros seiner Mitexulanten seine Gestalten irgendwie mit jenen babylonischen Mischwesen in Zusammenhang brächte. Ezechiel wußte wohl zu genau, daß mit dieser Identifizierung der Anfang zu einem Hinübergleiten in die fremde Religion gegeben sei. Wenn man später doch, trotz der Kautele Ezechiels, diese Identifizierung vorgenommen hat, so gehört das auf ein anderes Blatt.

Kehren wir nun von dieser prinzipiellen Erörterung zu v. 10 zurück, so wird sich an ihm bestätigen, was eben entwickelt worden ist. Dürr arbeitet mir sehr in die Hand, wenn er S. 25 das Aussehen der babylonischen Mischgestalten auf folgende Formel reduziert: „Bald sind sie mit Menschen- oder Adlerkopf und Menschenleib dargestellt, bald haben sie Tiergestalt mit Menschenhänden und einem Menschen- oder Vogelkopf." Die erste — von mir gesperrte — Satzhälfte genügt mir vollständig zum Beweise meiner Auffassung von v. 10. Ich behaupte nun, Ezechiel

habe von den „Wesen“ aussagen wollen, daß „alle vier Menschengesichter hatten“, und daß diese Notiz – was bei Voraussetzung von menschengestaltigen Wesen durchaus zu erwarten war – als echt anzuerkennen sei. Menschengestaltige, mit Flügeln ausgestattete Wesen lassen sich nun aber sowohl aus der ägyptischen Religion herleiten, wie GRESSMANN gezeigt hat[1]), finden sich aber auch, wie DÜRR bestätigt, in der babylonischen Mythologie. Es dürfte nun nach den oben angestellten Überlegungen sicher sein, daß Ezechiels Gestalten durch die Lade auch irgendwie mit ägyptischen Einflüssen zusammenhängen; auf babylonischen Einschlag können — aber brauchen nicht — die vier Flügel hinweisen; jedenfalls braucht der Eindruck der Mehrflüglichkeit der Wesen bei Ezechiel nicht erst durch seinen Aufenthalt in Babylon bedingt gewesen zu sein, da dieser Zug auch schon Jes. 6, 2 hervorgehoben wird. Schließlich kann das zweite Paar durch den supranaturalen Charakter der Vision hervorgerufen worden sein, der eine Verhüllung der pudenda verlangte. Wer will es aber bestreiten, daß Ezechiel diese Eigentümlichkeit nicht schon an seinem Visionsbilde bemerkt hat und daß dies psychologisch vielleicht gerade durch seine Beschäftigung mit Jes. vorbereitet war, so daß wir nicht einmal an dieser Stelle eine absichtliche, nachträgliche Gestaltung des Geschauten anzunehmen brauchen? Man wird aber auch das nicht bestreiten können, daß diese „Wesen“ sehr leicht eine Umsetzung in babylonische Mischgestalten zuließen. Die Erwähnung von vier Flügeln dürfte sogar unter Umständen als dazu anregendes und überleitendes Motiv angesprochen werden. Von diesem Aspekt aus betrachtet dürften meine für v. 10 aufgestellten Behauptungen durchaus zu halten sein. Ich beginne mit v. b.

Man wird nicht leugnen können, daß dieser Versteil zusammengestellt mit „Menschenangesicht hatten die vier“ in gewissem Maße eine Parallele zu dem von mir oben aus DÜRRS Untersuchung erwähnten Satze bildet. Andererseits erscheint v. b aber als eine Glosse; doch kann ich mich nach alledem nicht dazu entschließen, mit HERRMANN „Adlergesicht“ nur als durch Schreiberversehen ausgefallen und durch Stichwort nachgetragen zu denken. Ich muß vielmehr annehmen, daß es sich hier um die Notiz eines Inter-

1) Vgl. GRESSMANN, a. a. O. S. 70 ff.; das. auch Abb. 3 BOSSER, Mummiekisten 1917, II. Ser., Taf. 2 – vgl. weiter P. VOLZ, Die bibl. Altert. 1914, Taf. 1. Abb. c., wo ägyptische Kerube auf einem Sarkophag (ca. 1400) abgebildet sind.

polators handelt, der die ezechielischen „Wesen“ mit den babylonisch-assyrischen Mischgestalten unter einen Hut brachte und das Bedürfnis hatte, der Vollständigkeit halber auch noch die andere, durch einen Adlerkopf ausgezeichnete Form menschengestaltiger Mischwesen hinzuzufügen. Dies könnte vielleicht am Rande geschehen sein, so daß *l°arba'tân* als Stichwort anzusehen ist; es ist aber auch nicht von der Hand zu weisen — und dies scheint mir viel wahrscheinlicher — daß v. b formal nach „Menschenangesicht hatten die vier“ gebildet und dann als selbständiger Satzteil, eben als v. b, in den Text eingereiht worden ist.

Damit sind wir aber noch immer nicht über zwei Gesichter hinausgekommen. „Löwen“- und „Stier“-gesicht harren noch der Erklärung. Was Dürr über den Ursprung und die Bedeutung dieser beiden Symbole ausgesagt hat, mag auf sich beruhen. Meine Auffassung kann seinen diesbezüglichen Ergebnissen so wenig schaden, wie diese meiner Auffassung nützen können. Ich komme, wenn ich auf diesen Punkt eingehe, nicht um die Behandlung von 10, 14 herum. Irgendwie steht dieser v. nun einmal mit 1, 10 im Zusammenhang. Es war mir eine gewisse Beruhigung, bei Bertholet zu lesen: „v. 14 hat den Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht.“ Ich muß dazu noch gestehen, daß es genau so 1, 10 in sich hat, wenn man nicht, wie es bislang trotz allem „Kopfzerbrechen“ geschehen ist, bei kleineren Korrekturen rein textlicher Natur stehen bleiben und von vornherein darauf verzichten will, in das wahre Antlitz dieser Sphinx zu schauen.

Was man jemals über das Verhältnis dieser beiden vv. zueinander ausgesagt hat, kann man vielleicht am besten unter folgenden Bildern zusammenfassen: Entweder: diese vv. sind Brüder, wenn auch ungleiche, so doch immerhin Brüder; manche Verschiedenheit mag durch ihren Altersunterschied bedingt sein. Oder: beide vv. stehen in dem Verhältnis von Vater und Sohn; der Sohn (10, 14) zeigt aber, wie es auch durchaus zu erwarten ist, manche vom Vater (1, 10) abweichenden Züge auf. Ich knüpfe bei der Entwicklung meiner Auffassung an die zweite Ansicht an. Als das ausschlaggebende Moment dafür, 10, 14 als Glosse zu eliminieren, ist bei sämtlichen hierfür in Frage kommenden Exegeten das Fehlen dieses v. in G (𝔊) anzusprechen. Dagegen muß ich einwenden, daß ich gelernt habe, mich nicht — im allgemeinen und besonders in rebus libri Ezechielis — bedingungslos auf die Seite von G zu

schlagen[1]), einfach aus der Erkenntnis heraus, daß G manches ihm Unverständliche ändert oder unterschlägt.

Als Glosse nach unserem Verständnis des Wortes, d. h. als mehr- oder minder geistvolle Schreiber- oder Leserrandbemerkung ist dieser v. unter keinen Umständen zu bezeichnen. Dazu wirkt er seiner Vorlage 1,10 gegenüber viel zu selbständig; auch ist er seinem Inhalt nach überhaupt nicht einheitlich und scheint auch selber noch weiterhin „glossiert" zu sein. Ich muß dagegen diesem v. — zum mindesten aber einem Teil von ihm — ein immerhin relativ hohes Alter zuerkennen, da er mit seinen Angaben, wie durch das Maskulinsuffix in *l'arba'tâm* erkenntlich ist, auf die Gestaltung von 1,10 einen Einfluß ausgeübt hat. Aber auf welche Weise?

Für „Menschen"- und „Adler"-gesicht ist fraglos 1,10 als Vorlage anzunehmen. Jedoch kann ich bei den beiden anderen Gesichtern nicht ohne weiteres das Umgekehrte behaupten. Gewiß, man könnte es sich leicht machen, wenn man, wie es sämtliche Neuere getan haben, *k'rûb* in v.b α in *šôr* emendierte. Ich frage aber: mit welchem Recht? Sollte sich ein Schreiber bei der Wahl der Buchstaben so gründlich vergriffen haben? Daß sich *šôr* in 1,10 findet, ist für mich genau so wenig ein Grund, wie der Hinweis Kraetzschmars auf 43,19 (sic!), um seinen gutgemeinten Vorschlag (für *k'rûb* statt *šôr* besser *par* zu lesen) durchzubringen; überhaupt ist es mir unklar, warum sich — nach Kraetzschmar — Ezechiel diesen überflüssigen Luxus des Ausdruckswechsels geleistet haben sollte, zumal doch das Gesicht eines *šôr* und das eines *par* nicht so grundverschieden dreinschauen dürften. Schon eher ließe sich der auch von Herrmann gebilligte Vorschlag Ehrlichs hören, nach dem *p'nê hakk'rûb* Glosse zu *p'nê ha'èchâd* sei und ein ursprüngliches *p'nê šôr* verdrängt habe[2]); dieser Vorschlag hat wenigstens den Vorzug, geistvoll zu sein, und auch ich würde mich ihm anschließen, wenn ich nicht eine bessere Lösung dieses Rätsels wüßte.

Ich glaube, man kommt hier am besten zum Ziel, wenn man erst den in M überlieferten Text mit seinen „Wacken und Klötzen" auf sich wirken läßt und mit ihm fertig zu werden sucht, ehe man

1) Vgl. zu 8,3 (S. 5) und 8,12 (S. 14). — Interessant ist auch ein Vergleich bei 9,2a γ zwischen M und G.

2) Wie ich nachträglich bemerke, hat bereits Hitzig mit einer ganz ähnlichen Ansicht aufgewartet.

voreilig einige Textkorrekturen vornimmt und, nachdem das zu erklärende Stück dabei mehr oder minder glimpflich abgekommen ist, zu weiteren Taten vorwärts schreitet. Auch sollte man sich bei den Korrekturen nicht allzusehr von den Lesarten der einzelnen Versionen ins Schlepptau nehmen lassen und gerade dann nicht, wenn, wie in unserem Fall, M auf den ersten Blick recht dunkel erscheint. M. E. liefern die Lesarten von G und S bei v. 14 ein Schulbeispiel für die Art, in der man bereits in frühester Zeit zweifelhafte Stellen kommentierte: S begnügte sich mit der Beseitigung einiger Worte, G dagegen verabschiedete den ganzen Vers als Glosse [1]). Der Text, wie er uns überkommen ist, bietet in v. b bekanntlich kein einheitliches Bild: v. b α gibt im Gegensatz zu v. a an, daß jeder Kerub nur ein, wenn auch verschiedenes Gesicht hatte; dagegen spricht v. b βγ im Einvernehmen mit v. a von einer Mehrköpfigkeit dieser Wesen. Diese Unstimmigkeit dürfte nach meinem Ermessen mehr bedeuten als eine bloße Aufforderung zu einem Harmonisierungsversuch zwischen v. b α und v. b βγ auf Kosten von v. b α. Schon hier darf ich deshalb wenigstens die Frage aufwerfen, welche von den beiden in v. b gebotenen Auffassungen in Erinnerung an das oben im Zusammenhang mit 1, 10 Festgestellte eher unsere Sympathie verdiente — trotz v. a.

Wir erreichen am schnellsten unser Ziel, wenn wir, wozu wir auf Grund unserer bisherigen Exegese durchaus berechtigt sind, die beiden aus 1, 10 bereits bestens bekannten Gesichter aus dem Text herausstellen. Dann dürfte von v. b stehen bleiben: „das Gesicht des ersten war ein Kerubgesicht und das Gesicht des zweiten . . . und das dritte war ein Löwengesicht und das vierte . . .". Nun kann aber unser v. ursprünglich keineswegs so ausgesehen haben. „Das Gesicht des 2." und „das 4." hingen ja förmlich in der Luft. Auch gehören die beiden übrigbleibenden Gesichter den beiden verschiedenen Auffassungsgruppen an. Wir würden aber noch tiefer in den Konflikt hineingeraten, wenn wir „das Gesicht des 2." und „das 4." streichen wollten; denn dann dürfte der v. nichts weniger als baren Nonsens ausgesagt haben. Nun gehören aber offensichtlich „das Gesicht des 1." und „das Gesicht des 2." zusammen, anderer-

1) Was ich hier gesagt habe, ist im Grunde genommen nichts weiter als eine Modifizierung des alten methodischen Grundsatzes: Wo sich zwei oder mehrere abweichende Lesarten finden, ist die schwerere bezw. schwerste vorzuziehen.

seits aber „Kerubgesicht“ und „Löwengesicht“. Daraus ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit für v. b β folgendes Bild: „das Gesicht des 1. ein Kerubgesicht und das Gesicht des 2. ein Löwengesicht“. v. 14 ist einer von den innerhalb der Ladespekulation befindlichen vv. Ich kann mich jedoch nicht der Einsicht verschließen, daß dieser kleine Bericht über die Kerube an die einen gewissen Zusammenhang bildenden vv. 9 ff. angeflickt worden ist. Dieser Eindruck würde sich auch dann nicht beseitigen lassen, wenn vorher die Kerube ausdrücklich genannt wären, wie wenn man neuerdings v. 13 von seinem jetzigen Platz hinter v. 6 verlegt[1]). Die Rede ist nun einmal in diesem Stück von den Rädern. Dazwischen befinden sich freilich auch noch andere Aussagen über die Kerube eingestreut. Ob diese aber und v. 14 gleich zu bewerten sind?

Ich glaube, daß dieser v. mit seinem Kontext wenigstens in eine innere Beziehung zu setzen ist. Auf diesen Gedanken bringen mich die oben von mir aus v. 14 herausgeschälten Worte: „Das Gesicht des ersten war ein Kerubengesicht, das Gesicht des zweiten ein Löwengesicht.“

Diese Aussage ist, wie wir in anderem Zusammenhange deutlich gemacht haben, umrahmt von Sätzen, die sich mit der Jahwelade im Jerusalemer Tempel befassen. Klar ist aber, auch ohne daß es ausdrücklich betont wird, daß es sich in diesem v. nur um Kerube handeln kann, und zwar um die beiden Kerube, die nach 1. Reg. 6,23 ff. im Allerheiligsten standen, die Lade flankierend (vgl. 1. Reg. 8,6—8)[2]). Eigentlich müßte dieses Stück aus v. 14 im ersten Teil der Ladespekulation, also in der Gegend von vv. 4/5 zu suchen sein; lückenlos will es sich aber auch dort nicht anfügen lassen. Wir müssen also schließen, daß es sich hierbei um ein uns torsoartig überliefertes Stück aus einer Weiterbildung der uns in der Ladespekulation vorliegenden Gedanken handelt. Jede Spekulation ist im Fluß und unabgeschlossen; das zeigt uns dieser kleine Bericht, und wir dürfen annehmen, daß zu dieser Spekulation noch manches gehört hat, was uns nicht überliefert worden ist.

Was nun die beiden Symbole „Kerub“ und „Löwe“ angeht, so weisen auch sie nach dem Jerusalemer Tempel. Deswegen brau-

1) Vgl. § 4, S. 59 u. 63.
2) Vgl. S. 71, Anm. 2.

chen wir nicht gleich im Widerspruch mit 1. Reg. 6, 25 und dem S. 41 ff. Festgestellten zu behaupten, daß jeder jener beiden Kerube tatsächlich mit einem verschiedenen Gesicht ausgestattet gewesen ist; sie werden ohne Zweifel Menschenangesicht gehabt haben. Dieses Moment darf man jedoch wieder nicht gegen den Ausdruck „Kerubgesicht" geltend machen. Er ist trotzdem im Gegensatz zum Löwengesicht und vor allem zu dem später aus c. 1 eingesetzten Menschenangesicht als ein Specimen anzusehen. Diese Spannung wird m. E. durch den Begriff „Kerub" zu erklären sein, der als Sammelbegriff für die verschiedenartigsten Mischgestalten[1]) — so im Hebräischen überwiegend gebraucht —, dann aber auch als Einzelbegriff — wie im vorliegenden Fall — aufgefaßt werden muß. Für diese letzte Auffassung spricht auch der „auffällige" Artikel, der eben anzeigt, daß man „mit diesem Begriffe ein ganz bestimmtes Anschauungsbild verband" (Dürr). Den Streit über das Aussehen eines spez. Kerubengesichtes will ich nach dieser Feststellung gern den Archäologen und Religionshistorikern überlassen. Ich nehme allerdings an, daß man bei dieser Feststellung von 1. Reg. 7, 29. 36 auszugehen haben wird. Auch ich ziele auf diese vv. ab, da sich dort ebenfalls das eigenartige Nebeneinander von Keruben und Löwen findet.

Soweit bin ich mit Dürr[2]) einig, daß es sich bei den eben genannten Stellen sicherlich nicht um menschengestaltige Kerube handeln wird. Die dort gegebene Schilderung verbunden mit der ganzen Situation, aus der heraus v. 14 entstanden ist, legt es nahe, in diesem v. eine Komposition jener beiden Kerube aus 1. Reg. 6, 23 ff. mit jenen Wesen auf den Ornamenten der Kesselwagen festzustellen.

Damit wäre dann das Problem, das uns v. 14 stellt, im großen und ganzen gelöst. Wir müssen nun aber wieder zu unserem Ausgangspunkt — 1, 10 — zurückkehren. Dabei entsteht freilich die Schwierigkeit, daß man nicht ohne weiteres sagen kann, die beiden Symbole „Kerub" und „Löwe" seien aus 10, 14 in diesen v. aufgenommen worden, so plausibel einem auch diese Rückwirkung im ganzen erscheinen mag. Man braucht nur zu fragen: warum nun aber in 1, 10 statt „Kerubgesicht" der Ausdruck „Stiergesicht"? und

1) Vgl. Gressmann, a. a. O. S. 49, der hierbei als treffende Parallele unsern Sammelbegriff „Drachen" anführt.

2) a. a. O. S. 30.

das Dilemma ist gekennzeichnet. Soweit ich sehe, ist es aber auch eben so schnell wieder beseitigt. Ich habe schon an einer früheren Stelle darauf hingewiesen, einmal, daß Ezechiel bei der Schilderung seines Visionsbildes in 1,4ff. die Bezeichnung „Kerub" aus bestimmten Gründen geradezu ängstlich vermieden hat; des weiteren aber auch — im Zusammenhang mit c. 8 —, daß es ein typisches Charakteristikum der Interpolatoren ist, in den Bahnen des ursprünglichen Verfassers zu wandeln, was aber nicht hindert, daß sie sich durch gewisse Unmöglichkeiten als sekundär verraten. Ich nehme infolgedessen an, daß sie sich über die Tendenzen Ezechiels völlig im Klaren gewesen sind und deshalb, soweit auch ihre „Ergänzungen" durch die Mühle in c. 10 gegangen sind, diesen doch durch Einführung des Terminus „Kerub" den Schein der Originalität nicht mutwillig rauben wollten [1]). Man hielt es also für angebracht, das Kerubensymbol durch ein anderes zu ersetzen; daß man nun gerade zu dem Stiersymbol gegriffen hat, dafür kann man verschiedene Erklärungen anführen. Eine schließt nicht die andere aus; es können alle synergistisch mitgewirkt haben. So ist zunächst die Komposition „Löwe-Rind-Kerub" bereits vom Tempel in Jerusalem her bekannt [2]). Und gerade dieses Moment mag zu der vorliegenden Auswechselung von Kerub und Stier beigetragen haben [3]). Weiterhin mag auch an eine lokal-babylonische Anregung zu denken sein, da die Nebeneinanderstellung von Löwen- und Stier-Kolossen dort sehr im Schwange war und überhaupt der Stier „in der religiösen Darstellung des vorderen Orients sowohl als Gottessymbol wie in rein ornamentaler Verwendung eine hervorragende Rolle spielte" (Dürr, a. a. O. S. 31ff.). Schließlich soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß man vielleicht sogar, wo die Motive „Mensch", „Adler", „Löwe" und „Kerub" nicht mehr in Frage kamen und deshalb die Möglichkeit der Auswahl recht gering geworden war, — last not least — zu diesem Motiv greifen mußte.

---

1) Warum man trotzdem in c. 10 mit diesem Terminus operiert hat, dürfte einleuchten, auch ohne daß es hier ausdrücklich gesagt wird (vgl. aber unt. S. 61).

2) Vgl. 1. Reg. 7,29. Ich sehe nicht ein, warum Gressmann, a. a. O. S. 48 diesen v. nach v. 36 verbessern will. Warum sollten nicht auf ein- und demselben Gerät zwei verschiedene Ornamentkompositionen zu finden sein?

3) Man wird mir ohne weiteres zugeben müssen, daß es sich bei diesem Ausdruckswechsel (*bāqār-šôr*) um etwas wesentlich anderes handelt als bei dem von mir gerügten Vorschlag Kraetzschmars (*par- šôr*).

§ 3. Der sogenannte „Thronwagen“ und das „Flügelrauschen“ der „Wesen“.

1. Ich habe mich bislang bei der Benennung des Abschnittes 1,4—28 vorsichtig ausgedrückt, indem ich von dem „sogenannten“ Thronwagenbericht sprach. Es ist aus der Erkenntnis heraus geschehen, daß dem viel besprochenen Thronwagen in dem genuinen Visionsbericht Ezechiels, um ein Wagen zu sein, ursprünglich nichts weniger als — alles fehlte — nämlich die Räder. Ich habe in § 1,3 gezeigt, daß die Erwähnung und Beschreibung der Räder in c. 10 aus einer bestimmten Tendenz heraus geschehen ist und deshalb nur dort einen Sinn hat. Dagegen sind die Räder in der in 1,4 ff. geschilderten Aufmachung völlig überflüssig [1]).

Einige von den hier erhobenen Einwänden sind bereits bei Hölscher (S. 48/49) zu finden. Freilich berechtigen uns diese nur zu einer Ausscheidung der vv. 15—21, in denen eben von den Rädern die Rede ist.

Der Einschub ist nicht einheitlich. Man kann deutlich zwei Stücke unterscheiden: I. vv. 15—20; II. v. 21.

Der Interpolator des ersten Stückes übernimmt nicht wörtlich aus c. 10. Auch diesen Umstand kann man auf die Absicht zurückführen, durchaus ezechielisch zu wirken. Er verwandelt deshalb die Keruben zurück in „Wesen“. Dazu kommt noch ein weiteres. Der Wechsel der Maskulin- und Femininsuffixe ist, wie man aus meiner Behandlung des Textes (§ 1,2) ersehen kann, in den vv. 15–20 durchaus in Ordnung, mit Ausnahme von *'èṣlâm* (v. 19) und *jinnasᵉ'û lᵉummathâm* (v. 20), die als spätere Auffüllung aus c. 10 zu betrachten sind und den Interpolator des zweiten Stückes wenigstens zum geistigen Urheber haben dürften, der ohne Umschweife in den Jargon von c. 10 verfällt.

---

1) Was das Aussehen der Räder in Ez. 1 betrifft, mag Schmidt (S. 122/123) vielleicht im Rechte sein, wiewohl der Charakter der Spekulation auch eine schwierigere und unklarere Konstruktion zuläßt. Jedoch will mir die Art und Weise, mit der Schmidt die in Ez. 1 geschilderte allseitige Bewegungsmöglichkeit der Räder zu erklären sucht, zu sehr durch moderne Vorbilder angeregt erscheinen. Solche Räder, deren „horizontale Axe sich wiederum um eine senkrechte dreht, die den Säulenfuß nach unten fortsetzt“, haben wir wohl unter den Füßen unserer Fortepianoflügel, Nähmaschinen, verschiedener Tische etc. zu suchen, nie und nimmer aber m. E. unter antiken Thronen oder dergl.

Man ginge freilich fehl, wenn man auf Grund der angegebenen Momente behaupten wollte, in den vv. 15–20 rede Ezechiel, während in v. 21 ein anderer am Worte sei. Wir dürfen nur soviel sagen, daß die geistige Höhenlage dieser beiden Ergänzer eine verschiedene ist. Der eine verdient mit vollem Recht die Bezeichnung „Interpolator“, während der andere — nun meinetwegen — „Glossator“ genannt werden darf.

Der Einschub vv. 15–20 dürfte wegen seiner grammatischen Korrektheit relativ früh anzusetzen sein, kann aber wegen nicht zu verkennender sachlicher Unstimmigkeiten unmöglich der Hand Ezechiels zugewiesen werden (gegen Herrmann).

Zunächst wirkt die mit v. 15 a gegebene Einführung dieses Abschnittes recht plump; man beraubt sich ohne Grund eines Kriteriums für die sekundäre Art dieses Abschnittes, wenn man mit G durch die Tilgung von *chajjoth* am Texte rütteln wollte. „Da schaute ich die Wesen näher an“ — Kraetzschmar hat den Sinn dieser Einleitung richtig erfaßt — diese Worte mag mit v. 28 b zusammenreimen, wer's kann. Denn nach v. 15 a sieht es so aus, als ob Ezechiel das Visionsbild stundenlang studiert hätte, während v. 28 b α, nichts weniger als im Widerspruch dazu, betont, daß es sich hier um den Bruchteil einer Sekunde handelt. War bei der Analyse Hölschers ein „nihil“ zu konstatieren, so handelt es sich hier um ein „nimis“.

Ich glaube auch nicht, daß der echte Ezechiel so unverblümt zu erkennen gegeben hätte, daß hier die Vision aufhört und die Meditation, oder in unserem Falle besser Spekulation, einsetzt. So redet eben bloß ein Fremder, der von der Vision selbst nichts mehr weiß, als ihm ein knapper Bericht erzählt hat, und gerade durch die nähere Distinktion verrät, daß er eine wirkliche Vision und die mit ihr verbundene Erschütterung niemals erlebt hat. Übrigens hätte der Verfasser von v. 15 a bei näherer Betrachtung der *chajjoth* nichts weiter als *chajjoth* geschaut!

Das Hauptargument jedoch zum Erweis der Nichtursprünglichkeit dieses Passus liegt in dem Wort *ba'ârèṣ* (v. 15 b). *'èrèṣ* bedeutet nun einmal nichts anderes als „Erde“, meinetwegen auch „Erdboden“, so ungern es auch Kraetzschmar und Bertholet wahrhaben möchten. Daß „der Wagen vom Himmel hernieder durch die Lüfte fährt“, ist kein Beleg dafür, daß *'èrèṣ* an dieser Stelle „die Fläche“ bedeutet, „die jeweils dem Gefährte als Basis dient“

(Kraetzschmar), sondern dafür, daß dieses Wort mitsamt seinem Umtext völlig aus der Situation von c. 10 heraus geschrieben worden ist. Denn dort waren die Räder ad hoc gebildet worden, damit die Lade aus dem Allerheiligsten gefahren werden und sich vielleicht auch sonst noch eine Strecke auf der Erde weiterbewegen konnte, hier jedoch schwebt der Thron Jahwes frei in der Wolke (v. 4). Diese ist in c. 1 überhaupt das treibende Element. Mit ihr zieht der Thron heran, mit ihr läßt er sich nieder, mit ihr wird er auch wieder emporgehoben. In c. 10 (v. 4) ist die Wolke dagegen nur Staffage[1]), während die Bewegungen jenes Gefährtes von denen der Kerube abhängig sind. Daß die Kerube den Wagen „erheben", hat darum auch nur einen Sinn in c. 10, zumal in c. 1 „der Visionär dies bis zu jenem Augenblick nicht hat beobachten können" (Hölscher). Weiterhin kann man es auch nur bei einer Spekulation verstehen, daß man ein gewisses neugieriges Interesse an Konstruktion, Komposition und Bewegung der Räder bekundet[2]); 1,16. 18 ist dagegen lediglich Kopie von 10,9 ff.

Der weitere Verlauf der Untersuchung wird noch einiges zu diesen Momenten ergänzend und verdeutlichend hinzufügen. Soviel steht aber jetzt schon fest, daß der Passus 1,15—21 von c. 10 äußerlich wie inhaltlich abhängig und deshalb aus dem Text der sogen. „Thronwagenbeschreibung" auszuscheiden ist, m. a. W. daß wir es in 1,4 ff. nur mit einem „Thron" Jahwes zu tun haben.

2. Ähnliches läßt sich bei den vv. 23/24 (bezw. 25) feststellen[3]).

Dieser Passus ist im großen und ganzen eine Komposition von 10,5 und 1,11. Seine Einfügung ist höchstwahrscheinlich erst durch die vorher besprochene Interpolation veranlaßt worden, und zwar in dem Bestreben, die in der Ladespekulation berichteten Züge gänzlich in c. 1 wiederzufinden und vielleicht dadurch den in c. 10 erstatteten Bericht als ezechielisch zu legitimieren. Man urteilt wohl richtig, wenn man die Einfügung dieser vv. auf die Schlußredaktion des Ezechielbuches zurückführt und sie infolgedessen ziemlich spät ansetzt. Letzteres gibt auch der unterschiedslose Gebrauch von Maskulin- und Femininsuffixen zu erkennen, der — hierbei schließe ich mich Diehl und Kraetzschmar an — auf ein bereits vom Aramäischen beeinflußtes Hebräisch hinweist. Ich lege deshalb

1) Die Situation erinnert wieder an Jes. 6.

2) Vgl. § 1, 3.

3) Auch Hölscher scheidet diese vv. aus dem Text aus.

keinen Wert darauf, in v. 23 b α *lahenna* neben *gᵉwijjothehem* mit G und v. 24b als späte Glosse zu streichen, wiewohl letzteres nicht ganz ausgeschlossen erscheint[1]).

Jedenfalls reichen die Femininsuffixe in diesen vv. nicht aus, wie z. B. in vv. 10 und 11 echt ezechielische Partien herauszuschälen. Den Vorzug, ezechielisch zu sein, hat nur v. 23, soweit er eben nach v. 11 gebildet ist. Jedoch gibt auch er sich durch die Maskulinsuffixe als durch c. 10 veranlaßt zu erkennen. Er mag zur Erweiterung des aus c. 10 stammenden Berichtes über das „Flügelrauschen der Kerube“ [2]) eingefügt worden sein, des weiteren aber auch, was aus seiner vorgeordneten Stellung v. 24 gegenüber hervorgehen dürfte, um den Leser über den Eindruck einer Interpolation des letztgenannten v. hinwegzutäuschen. Diese Auffassung führt notwendig zu einer erneuten Beurteilung der in v. 24 sich findenden Vergleiche: „wie das Brausen vieler Wasser, wie die Stimme des Höchsten.“ Das Problem liegt ähnlich wie in 8,2; der doppelte Vergleich wirkt hypertroph. Ich möchte annehmen, daß, wie oben unter § 1,2 schon gesagt, ursprünglicher Text ist der erste Vergleich (vgl. auch Ez. 43,3), der zweite Vergleich ist aus 10,5 von einem Schriftgelehrten beigefügt. Vielleicht stammt aus derselben Feder auch das Plus des M gegenüber G. Jedenfalls zeigt auch dieser v. wieder die Beziehungen unseres Passus zu c. 10.

---

1) Der Sinn dieses Sätzchens legt diese Vermutung nahe, weiter aber auch die asyndetische Anfügung von v. α, die G vielleicht seinerseits durch „καὶ“ beseitigen zu müssen glaubte; v. 24 b mag dann von einem hinzugefügt worden sein, der sich nicht mit dem *belektâm* zufrieden geben wollte. Man kann ihn aber getrost dem Interpolator in die Schuhe schieben.

2) 10,5 gibt an, daß dieses Geräusch bis zum äußeren Vorhof vernehmbar war. Hölscher glaubt, der Verfasser dieses v. habe Ezechiel im äußeren Vorhof stehend gedacht. M. E. weist auch dieser Zug auf eine Spekulation fern vom Jerusalemer Tempel hin, in der man ganz allgemein — ohne dabei an Ezechiel zu denken — erzählte, daß das Rauschen der Kerubenflügel im ganzen Umkreis des Tempels zu hören war. Schmidt sieht in den Bewegungen der „Wesen“ und besonders in dem Rauschen ihrer Flügel ein „spukhaftes Hinauswachsen“ über die „merkwürdige Starre“, die sonst dem Visionsbilde eignet, und ist, wie es kaum anders zu erwarten war, gleich dabei, diese Eigentümlichkeit durch die „berühmte“ Märchentheorie zu erklären (vgl. a. a. O. S. 124; daselbst auch Anm. 1). Daß es schließlich noch andere Erklärungsmöglichkeiten als Märchenmotive — auch und gerade im A. T. — gibt, brauche ich nach dem oben Festgestellten wohl kaum weiter zu betonen.

§ 4. c. 10 im Aufriß.

Bevor ich in einem letzten Paragraphen Abschließendes über 1,4 ff. bringe, will ich noch einmal auf den Aufbau von c. 10 eingehen. Die beiden vorangehenden Paragraphen, insbesondere der letzte, dürften gezeigt haben, daß die in § 1,3 aus c. 10 herausgestellte Spekulation über den Verbleib der Lade mehr als bloß hypothetischen Charakter trägt.

Auf dem dort Gesagten fußend, unterscheide ich in diesem c. drei Schichten:

I. den Befehl Jahwes zur Einäscherung der Stadt.

II. Eine post eventum eingefügte Spekulation über den Verbleib der Lade.

III. Die Beantwortung einer sich aus dem Befehl Jahwes ergebenden Frage.

Alle drei Teile haben einander beeinflußt, so daß ein Durcheinander entstanden ist. Ich halte es nun für meine Aufgabe, diesen Knäuel zu entwirren.

Ich eröffne die Analyse mit der Frage: Von wieviel Keruben ist eigentlich in diesem c. die Rede? Wenn man bislang durchweg vier Kerube glaubte annehmen zu müssen, so dürfte man dieses Urteil vor allem auf Grund der in den vv. 2,6,7 geschilderten, an c. 1 erinnernden Situation gefällt haben. Was die genannten vv. anlangt, kann ich diesem Urteil beipflichten. v. 4 legt jedoch nahe, daß mit den hier eingeführten Keruben die zur Seite der Jahwelade stehenden gemeint sind, also nach 1. Reg. 6,23 nur zwei. Diese Anzahl bestätigte auch, wie wir § 2 gesehen haben, die älteste Aussage in v. 14. Beide vv. (4 und 14) gehören in den Zusammenhang der Ladespekulation, der freilich durch die vv. 6,7,8 unterbrochen ist. Der wieder in diesen gehörende v. 9 scheint freilich der Zweizahl der Kerube zu widersprechen, indem er berichtet: „Vier Räder befanden sich neben den Keruben, je ein Rad neben je einem Kerub.“ Sicher ist, daß der erste Teil dieser Aussage recht neutral anmutet und sich sehr gut mit der Vorstellung von zwei Keruben vereinigen läßt, dazu aber auch eine nähere Spezialisierung nach der in den vv. 2,6,7 zum Ausdruck kommenden Richtung hin über sich ergehen lassen konnte. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich die Worte „je ein Rad neben je einem Kerub“ für eine spätere Harmonisierung zugunsten der

Vorstellung von vier Keruben halte. Für diese Auffassung dürfte unter Vorbehalt auch G heranzuziehen sein. Ohne irgendwie abstreiten zu wollen, daß die Wiederholung dieses Sätzchens zum Ausdruck der Distribution vorgenommen sein kann, will es mir auch nicht ausgeschlossen erscheinen — und das dürfte eben für die von mir vorgetragene Meinung sprechen —, daß wir es in M bei diesen Worten mit einer versehentlich doppelt in den Text geratenen Randglosse zu tun haben, während in der Vorlage von G dieses Versehen noch nicht eingetreten war. Erwähnt sei auch noch ein ästhetisches Moment: Man lese v. b einmal nach Ausschaltung der fraglichen Worte gleich im Anschluß an v. a! Man wird sich auch hierbei nicht des Eindruckes erwehren können, daß dieser v. ursprünglich streng zweigliedrig gebaut war und über zwei Dinge Auskunft gab, daß er aber jetzt in v. a ein tertium als überflüssigen Ballast mit sich führt.

Ebensowenig läuft der Auffassung von der Zweizahl der Kerube der von mir der Ladespekulation zugerechnete v. 11 entgegen. Da kein neues Subjekt eingeführt wird, sind die Verben des v. a auf die vorangegangenen „Räder" zu beziehen. In v. b ist man zweifelhaft inbetreff des *harôš*, doch m. E. ohne Grund. Rothstein müßte, wenn er dieses Wort mit den Keruben in Zusammenhang bringt, wenigstens konsequent sein und ein Gleiches bei *acharaw* tun. Denn letzteres ist nichts anderes als ein Oppositum zu *rôš*; die Komposition beider Ausdrücke dürfte, wie aus der Stelle hervorgeht, das lokale Pendant zu dem meist temporal gebrauchten Ausdruckspaar *rešîth-acharith* bilden. Sicher ist aber soviel, daß es sich bei *rôš* und *achar* um Neutra handelt, die sich jeweils dem logischen Subjekte, in unserem Falle *'ôphanîm*, unterordnen. Voreilig geurteilt ist es auch, wenn man[1]) unter *acharaw* die drei übrigen Räder verstehen zu müssen meint. Hier ist *achar*, wofür das korrespondierende *rôš* spricht, als Substantivum gebraucht und als solches ist *achar* bekanntlich plurale tantum. Auf Grund dieser Momente sind *rôš* bezw. *achar* als Vorder- bezw. Hinterrad zu verstehen und ist v. b α demnach zu paraphrasieren: „Wohin sich jeweils das Vorderrad wendete, dahin folgte ihm auch immer das dazugehörige Hinterrad[2])." Was von dem Räderpaar auf der einen

1) z. B. Hitzig.

2) v. b β mag als ein überflüssiges Appendix beseitigt werden.

Seite berichtet wird, dürfte selbstverständlich auch für das auf der anderen gelten.

Schwieriger liegt jedoch der Fall im folgenden v. Hier sind offenbar zwei Dinge zusammengearbeitet worden. Wir dürfen vom Kontext aus die Behauptung wagen, daß auch in v. 12 ursprünglich bloß etwas von den Rädern ausgesagt gewesen, und vermuten, daß das Fundament dieses v. in v. b gesucht werden müsse, der wahrscheinlich parallel zu v. 10a gelautet haben mag: „Die Räder waren voll von Augen ringsum bei den vieren."

Doch v. a? Hier ist anscheinend von den Keruben die Rede. Warum G nicht „und ihr ganzer Leib" führt, dürfte auf der Hand liegen. Er faßte es als eine überflüssige Vorwegnahme der partes durch das totum auf. Zum „ganzen Körper" gehören nun auch einmal der „Rücken" und die Extremitäten. Aber gerade diese logische Unkorrektheit in v. a dürfte unsern Verdacht erregen, zumal *gabbehèm*, worauf schon Bertholet hingewiesen hat, von Menschen nur in unedler Bedeutung gebraucht wird („Buckel"). Bertholet schlägt nun vor, dieser Schwierigkeit unter Zuhilfenahme von 1. Reg. 7, 33 f. Herr zu werden. Auf Grund dieser vv., die bekanntlich der Beschreibung der Kesselwagen angehören, emendiert Bertholet v. a: „und alle ihre Naben und ihre Felgen und ihre Halter und die Schulterstücke der Ecken waren rings voller Augen."

Rückblickend auf unsere Feststellung in v. 14, nach der sich auch von den dort gemachten Aussagen gewisse Linien zur Beschreibung der Kesselwagen ziehen ließen, will mir dieser Vorschlag Bertholets sehr einleuchten. Auch für die Frage, wie es zu dem in M überlieferten Text gekommen ist, will ich Bertholet die Antwort geben lassen: „Es brauchte von dem von uns als ursprünglich vorgeschlagenen Texte bloß das seltene erste Wort zu verderben, so läßt sich die Beziehung der folgenden auf die Kerube von selbst erklären." Ich möchte noch ergänzend bemerken, daß v. 14, der auch eine angehängte Notiz über die Kerube bringt, eine Umgestaltung des ursprünglichen Wortlautes im vorliegenden Sinne befürwortet haben mag, zumal mehrköpfige, mit Augen übersäte Mischgestalten im alten Orient bekannt gewesen sind[1]).

1) Vgl. Gressmann, a. a. O. S. 51; daselbst auch Abb. 10 = Lanzone, Dizionario, Tafel LXXX.

Jedenfalls dürfte klar sein, daß v. 12 zweifellos zu der Teilspekulation über die Räder gehört und damit auch in den größeren Zusammenhang der Ladespekulation einzuordnen ist, daß man also nicht „und die Räder", wie man vielleicht geneigt sein könnte, beseitigen darf, um dann *l^e arbâ' tâm* mit v. a (M) auf die Kerube zu beziehen. Das am Schluß des v. stehende „ihre Räder" muß m. E. irgendwie mit v. 13 in Beziehung stehen. KRAETZSCHMAR versetzt v. 13 hinter v. 6, und, wie es den Anschein hat, mit gewissem Recht. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich in „ihre Räder" v. 12 Ende ein (absichtlich?) verschriebenes „das Rad" (v. 5 Ende) erkenne, das dann als Stichwort für v. 13 angesehen werden müßte. Bevor ich aber über diesen v. mein endgültiges Urteil abgebe und überhaupt abschließend über die Ladespekulation referiere, will ich auf die erste und dritte Schicht dieses c. eingehen.

Wir haben vorhin festgestellt, daß in den vv. 2,6,7 eine andere Auffassung von den Keruben zum Ausdruck kommt. Zunächst handelt es sich in diesen vv. um den Befehl Jahwes an den Linnenbekleideten, die Stadt zu zerstören (v. 2), sodann in den vv. 6 und 7 um den Beginn der auszuführenden Handlung. Man hat infolgedessen diese vv. als den ursprünglichen Bestand dieses c. angesehen, freilich unter Einfügung geringfügiger Korrekturen. Dieses Verhalten der Interpreten ist einerseits richtig, andererseits grundfalsch. Was die eben erwähnten Grundgedanken dieses Berichtes betrifft, bin ich, wie ich bereits § 1,3 ausgesprochen habe, im Gegensatz zu HÖLSCHER weit davon entfernt, sie der Hand des Propheten abzusprechen. Andererseits reduziere ich den Kern des c. auf ein viel kleineres Format, als es HÖLSCHER tut, indem ich nur soviel von den vv. 2 und 7 stehen lasse, als zum Ausdruck des Grundgedankens notwendig ist: „Und er sprach zu dem Linnenbekleideten: fülle deine Hand mit glühenden Kohlen und streue sie über die Stadt. Da streckte er seine Hand nach dem Feuer aus und nahm und ging hinaus[1])." Ich teile gegen HÖLSCHER mit KRAETZSCHMAR u. a. die Ansicht, daß der Bericht uns als Bruchstück überliefert ist und ursprünglich noch nach 10,7 wie in 9,7.11 die Ausführung des Befehles gebracht hat. Das Argument, das HÖLSCHER

1) *Wajēṣē* ist dann also = „und er ging hinaus" (nämlich vom Tempel in die Stadt), nicht „und er kam heraus".

hiergegen anführt, nämlich, daß „in prophetischen Visionen“ die Ausführung der Handlung häufig unberichtet bleibt, dürfte m. E. eher für jeden anderen, als für HÖLSCHER selbst stichhaltig sein, da er doch in c. 10 überhaupt und in den vv. 2,7 alles andere als eine „prophetische Vision“ erblickt.

Doch zurück zur Sache: Ich scheide also alles, was mit dem sogen. Thronwagen in Verbindung steht, aus dem Befehl zur Einäscherung als völlig überflüssig aus; jedenfalls ist dieser Eingriff grammatisch nicht zu beanstanden; aber auch sachlich dürfte alles intakt bleiben, zumal der dem Linnenbekleideten erteilte Befehl in dieser prägnanten Form den Aufforderungen Jahwes in c. 8 und besonders seinen Befehlen in 9, 1. 4. 5. am ehesten entsprechen dürfte.

Freilich führt diese Sektion zu der Frage: Woher hat nun aber der Linnenbekleidete das Feuer genommen? Aber diese Frage stellen, heißt bereits auf den springenden Punkt der Sache gestoßen sein, durch den uns das Verständnis für die Einführung des sogen. Thronwagens eröffnet wird.

Wenn wir auf diese Frage eingehen, müssen wir zunächst beachten, daß wir es bei dem von mir herausgeschälten Kern mit einem wirklichen Visionsbericht zu tun haben. Seine Echtheit wird bekanntlich nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß er nur andeutet, selbst da, wo man noch etwas Näheres erfahren möchte. Wir dürfen deshalb annehmen, daß der Prophet sich weiter keine Gedanken darüber gemacht hat, wie sich nun der Linnenbekleidete in den Besitz des Feuers gesetzt hat. Vielleicht hat Ezechiel es als selbstverständlich angesehen, daß er einen brennenden Holzscheit vom Altar, in dessen Nähe sich ja die Szene abspielt, genommen hat; aber auch dies erwähne ich nur als eine an sich überflüssige Erklärungsmöglichkeit. Dagegen ist es eine bezeichnende Eigentümlichkeit, um nicht zu sagen, das Hauptmerkmal der prophetischen Epigonen, Visionen zu erfinden und sie bis in die kleinsten Details auszugestalten; selbst das Erbe ihrer großen Vorgänger dürften sie mit ihren Künsten nicht verschont haben[1]). Ein Beispiel hierfür

1) Hierbei sei noch nachträglich ein weiteres Argument angeführt für die Ansicht, der Einäscherungsbericht sei als Torso auf uns gekommen. HÖLSCHER will es auch nicht einleuchten, warum „ein Späterer die Verbrennung der Stadt gestrichen haben sollte“. Absichtliche Streichung wird wohl auch kaum anzunehmen sein. Aber gerade in der späteren Zeit hat sich das Interesse von der eigentlichen prophetischen Vision gelöst und mit Vorliebe anderen Dingen zugewandt. Und „wo ein Ding Platz greift, muß das andre weichen“.

liefert der vorliegende Fall: Die sich oben ergebende Frage gewährte jenen Leuten — erwünschte — Gelegenheit, eine Probe ihrer Kunst im Spekulieren abzugeben. Sie lenkten ihre Blicke auf die Berufungsvision Ezechiels, wo von den „feurigen Kohlen zwischen den Wesen" die Rede gewesen war. (Bei dieser Gelegenheit möchte ich gleich bemerken, daß nichts im Wege steht, 1,13 nach den in § 1,2 vorgenommenen Korrekturen als echtes Gut der dortigen Visionsbeschreibung zu betrachten.) Soweit ich sehe, ist auch diese Interpolation nicht auf einmal vorgenommen worden. Es lassen sich gewisse Stufen unterscheiden.

Vorweg sei bemerkt, daß man den ezechielischen „Wesen" in diesen vv. nicht auf babylonischen Einfluß hin den Namen „Kerube" gegeben hat; dies ist vielmehr auf die Ladespekulation zurückzuführen, die aus bekannten Gründen mit diesem Begriff operierte. Von hieraus ergibt sich bereits, daß die Ladespekulation älter ist als die Interpolation des sogen. Thronwagens.

Als älteste Erweiterung dieser Art ist offenbar das Sätzchen „welcher zwischen den Keruben" v. 7 anzusprechen; sie ist vielleicht schon zu einer Zeit vorgenommen, als die Räder aus c. 10 noch nicht in die Berufungsvision hineinspekuliert waren.

Ehe ich aber diese Linie weiterverfolge, noch eine Frage: Warum hat man überhaupt die zusammengehörenden vv. 2.6.7 auseinandergerissen? Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß man einmal die Ladespekulation und die Berufungsvision zusammengekoppelt hat, indem man vorhandene Verschiedenheiten übersah, bezw. auf harmonistischem Wege beseitigte.

Daß die vv. 4.5 ursprünglich nicht ihren heutigen Platz innegehabt haben, dafür legt nach meinem Empfinden v. 6 beredtes Zeugnis ab, der weiter nichts als eine Wiederaufnahme des v. 2 bedeutet. Auch in v. 6 stehen zwei scheinbar gleiche Aussagen nebeneinander: „von zwischen dem Räderwerk" und „von zwischen den Keruben." Der zweiten ist auf Grund der bisherigen Feststellungen unbedingt der Vorzug zu geben. In v. 2 kann man wiederum Ähnliches beobachten:

1. „hinein zwischen das Räderwerk unter dem Kerub"
2. „zwischen den Keruben".

Die unter 2. angegebenen Worte sind vielleicht gleichzeitig mit „welche zwischen den Keruben" in v. 7. Über die Worte unter 1.

dürfte so zu entscheiden sein, daß der eingeschobene [1]) Befehl zunächst „tritt hinein zwischen die Keruben“ (l. c. G) gelautet haben wird, worauf dann „dem Räderwerk“ an die Stelle von „den Keruben“ trat, welches aber belassen und durch „unter“ neu mit dem Vorhergehenden verbunden wurde.

Zwischen den *kᵉrubîm*- und *galgal*-Interpolationen, die freilich alle beide mit dem Thronwagen zusammenhängen, glaube ich aber noch eine Zwischenstufe feststellen zu können. Als diese ist das einzige Neue, das die redaktionelle Klammer v. 6 hinsichtlich v. 2 bringt, anzusehen: „und er trat neben das Rad“. Was sich der Schreiber dieser Worte dabei vorgestellt hat, ist für unsere Analyse nebensächlich [2]). Es geht aber daraus hervor, daß sie zu einer Zeit geschrieben sind, in der 1,15 ff. bereits in die sogen. Thronwagenbeschreibung aufgenommen waren. Auf dieselbe Hand sind vielleicht auch die von mir als harmonistische Glosse erkannten Worte: „je ein Rad neben je einem Kerub“ (v. 9a) zurückzuführen. Noch später ist dann aus dem „Raum zwischen den Keruben“ der „Raum zwischen dem Räderwerk“ geworden. Es ist dies schließlich nur eine andere Ausdrucksweise. Auffallen muß allerdings doch, daß man das „Räderwerk“ immer wieder hervorgehoben hat. Das läßt darauf schließen, daß man in jener Zeit anscheinend ein besonderes Interesse an diesem Teil des göttlichen „Thronwagens“ gehabt haben muß. Wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns bei diesem Punkt weit hinter der Interpolation 1,15 ff.

Ich werde sogleich auf das Verhältnis der vv. 16.17 zu vv. 9 ff. einerseits und 1,15 ff. andererseits su sprechen kommen. Hier sei schon etwas vorweggenommen: in 10,17 sowohl wie in 1,20 (vgl. auch v. 21) findet sich das Sätzchen: „denn der Geist *hachajjâ* war in den Rädern (bezw. in ihnen).“ Die Ansichten über die Fassung von *ruᶜch hachajja* gehen auseinander. Teils übersetzt man: „Der Geist des Wesens“ (Rothstein, Herrmann) und denkt dabei

1) Für die Richtigkeit meiner Auffassung, daß im Gegensatz zu Hölscher in v. 2 auch „tritt hinein zwischen“ usw. auszuschalten ist, bürgt die ungeschickte Einführung mit dem nochmaligen „und er sprach“, das jetzt samt dem zugehörigen Befehl an den Rand muß. G (※) ist bei seiner Bearbeitung des Textes oberflächlich vorgegangen.

2) Sie mögen den Anlaß gegeben haben zur Erweiterung des v. 7 durch *kᵉrûb* und v. aβ. Zweifellos haben dann diese Einschübe wieder v. 8 nach sich gezogen (über das Verhältnis von v. 8 zu 1,8 vgl. § 5).

wahrscheinlich an den ganzen Organismus, teils nach dem Verständnis von G (πνευμα ζωης): „Geist des Lebens“ (Hitzig) bzw. unter Streichung des Artikels: „lebendiger Geist“ (Hölscher). Kraetzschmar nimmt eine Emendation vor, während Bertholet fragt: „Könnte es nicht vielleicht bedeuten: ‚der Geist des neben ihnen befindlichen Wesens war in den Rädern?‘“. Die Frage Bertholets muß aus gewichtigen Gründen (vgl. Kraetzschmar z. St.) stets Frage bleiben. Wertvoller ist aber die Auskunft, die er vorher erteilt: „Die ‚Ophannim‘ sind damit auf dem Wege, selbst belebte Wesen zu werden; wir finden unter diesem Namen eine besondere Engelklasse im Henochbuche (61, 10. 71, 7, wo sie neben Seraphen und Keruben erwähnt sind).“ Ich möchte infolgedessen den Vorschlag von Hölscher bevorzugen und auch übersetzen „lebendiger Geist“, und zwar im Sinne von „Lebensodem“, freilich unter Beibehaltung des Artikels. Denn gerade der mit dem Attribut verbundene Artikel läßt bereits aramäische Sprachbeeinflussung erkennen. Sollte nicht auch in dem Ausdruck *galgal* der von den Lexikographen im A.T. vermißte stat. absol. sing. des aramäischen (auch mischnischen) *galgal* (Rad) hier vorliegen, von dem uns, wie man annimmt, nur *galgillohi* in Dan. 7, 9 überliefert ist? Jedenfalls ist an der letztgenannten Stelle die Situation die gleiche wie in 1, 15 ff. Es liegt deshalb nahe, auf Grund der von uns festgestellten Reihenfolge der Zusätze in c. 10 zu vermuten, daß jene Danielstelle und die *galgal*-Zusätze zeitlich nicht allzu weit auseinanderliegen. *galgal* ist in unserem Falle kollektivistischer term. techn. und stellt in der Verbindung mit dem Thron Jahwes sicherlich schon einen lebendigen Organismus dar. Eine Distinktion zwischen dem *galgal* in v. 2 (Räder[werk]) und dem in v. 13 (Wirbelwind) ist jedenfalls unstatthaft. Über die Bewertung dieses letztgenannten v., den ich schon einmal streifen mußte, läßt sich Genaueres nicht sagen. Für unsere Analyse ist aber damit weder etwas gewonnen noch verloren. Der Sachverhalt mag so liegen: v. 13 ist bereits von den Interpolatoren des *galgal* als Eselsbrücke zwischen diesem wohl in ihrer Zeit modernen Ausdruck und dem älteren *'ophân* hinter v. 6 eingefügt worden. Er mag dann durch Schreiberversehen ausgefallen und mit Stichwort[1]) versehen an den Rand geschrieben sein, ist dann aber mit diesem zusammen an falscher Stelle in den Text geraten,

1) Vgl. oben S. 59.

während man das Stichwort zum vorhergehenden v. 12 zog und es diesem — freilich wenig sinnvoll — assimilierte. Daneben mag man sich auch die Deutung gefallen lassen, daß es sich hierbei um die harmonistische Stichwortglosse eines Schreibers handelt.

Um einen ähnlichen Fall handelt es sich bei v. 15. Kraetzschmar betrachtet v. 15 — wenigstens was v. b anlangt — als (verfrühte) Entlehnung aus dem nach seiner Ansicht ezechielischen v. 20. Ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen beiden vv. mag vorliegen; es fragt sich aber nur, ob in dem angegebenen Sinne. Unklar, wenn nicht unsinnig, ist das *wajjerommu* am Anfange des v. Wie ein Glossator durch *b^{e}lèkèth* v. 16 zu der Meinung gebracht sein soll, „daß dem Gehen ein Sich-Erheben voraufgegangen sein müsse" (Bertholet, Kraetzschmar) ist mir schlechterdings unbegreiflich. Freilich stößt sich der Wortlaut von v. 15 a mit dem von v. 19 a α. Sollte aber wirklich ein Glossator mit einer Anleihe aus v. 19 diesen v. haben übervorteilen wollen? Auch das will mir nicht einleuchten. Er hätte sich doch sagen müssen, daß er sich durch diese Ungeschicktheit verraten könnte. Ja, wie aus v. b β hervorgehen dürfte, legte er sogar großen Wert darauf, als Ezechiel selbst angesehen zu werden. Denn m. E. dürfen v. a und v. b nicht auseinandergerissen werden, wie man es im allgemeinen zu tun gewohnt ist. Andererseits ist aber v. 15 nicht von v. 14 zu trennen [1]). Dieser v. bietet tatsächlich einen Schlüssel für v. 15. Die in der BHK sub „probabile" vorgeschlagene Konjektur, für *wajjerommu* ein *w^{e}hemma* zu lesen, halte ich für recht glücklich. Indem ich sie annehme, möchte ich v. 15 folgendermaßen paraphrasieren: „So sahen die Kerube aus! Dieser [2]) (nämlich der Kerub) ist zu identifizieren mit dem Wesen . . ." Ich nehme an, daß der Interpolator des „Menschen- und Adlergesichtes" in v. 14 die von ihm vorgenommene Harmonisierung mit 1, 10 rechtfertigen wollte.

vv. 16/17 schließen sich dem Inhalt nach an v. 12 an. Nicht ganz unrichtig hat bereits Hitzig geurteilt, daß diese vv. gegen-

1) Bertholet will v. 15 b durch v. 13 angeregt wissen. Das scheint mir nicht der Fall zu sein, einmal weil v. 13 als v. 7 anzusprechen ist, sodann weil, nach meinem Empfinden in v. 13 eine sehr junge Notiz vorliegt, zu der vielleicht, umgekehrt als Bertholet will, v. 15 Modell gestanden hat. Sicher ist aber, wie ich vorhin erwähnte, daß es sich hierbei um parallele Fälle handelt.

2) Daß *hî'* Femininum ist, weiß ich, auch daß es bei einer wörtlichen Übersetzung neutrisch zu fassen ist.

über den vv. 9ff. einen Fortschritt vom Singulären zum Prinzipiellen bedeuten. Es liegt fraglos eine Weiterbildung in der Spekulation über die Räder vor. Ob man aber den Schnitt so scharf zwischen v. 12 und v. 16 ziehen darf? Ich meine schon in den vv. 10ff. etwas Ähnliches feststellen zu können. Wir haben es mit einer Spekulation zu tun, die sicher erst mit der Hervorhebung eines sonst unerhörten Zuges — hier also das Wunder, daß vier Räder neben den Keruben sichtbar wurden — begonnen hat, der dann aber im Laufe der Zeit durch immer neue Zutaten erweitert wurde. Ich will nicht leugnen, daß die vv. 16f. später anzusetzen sind, als der vorausgehende Bericht über die Räder in den vv. 9ff. Daß sich das älteste Stück von v. 14 mit einem Novum gerade an v. 12 ankristallisiert hat, ist mir ein Zeichen, daß der letztgenannte v. einmal einen gewissen Abschluß dargestellt hat. Die vv. 10—12 schlagen aber m. E. bereits eine Brücke von v. 9 zu vv. 16f. Wir können daraus ersehen, daß sich bei der Spekulation über die Räder eine Steigerung ihres transzendental-ätherischen Charakters geltend macht und die Räder auf dem besten Wege sind, dem himmlischen Thron Jahwes angefügt zu werden, wodurch dann erst die Ladespekulation ihren eigentlichen Abschluß gefunden hat.

Im Text hat sie aber ihr Ende bereits in den vv. 18.19a erreicht, in denen berichtet wird, daß sich die „Herrlichkeit Jahwes" auf die so beweglich gemachte Lade gesetzt hatte, um dann den Tempel mit dieser — letzteres ist der springende Punkt — zu verlassen.

Keinesfalls sind aber diese vv. mit 11,23 in Verbindung zu bringen. 11,23 korrespondiert offensichtlich mit 8,4a und ist deshalb im Gegensatz zu Hölscher als ezechielisch anzusprechen: erst erscheint der Prophet auf der Bildfläche, dann die Herrlichkeit Jahwes, dann verläßt diese zuerst die Szene, darauf der Prophet. 11,23 dürfte sich ursprünglich an das hinter 10,7 verlorengegangene Stück angeschlossen haben. Ich möchte sogar annehmen, daß nach 10,7 noch mehr berichtet gewesen ist als die Ausführung des Befehles durch den Linnenbekleideten. Denn wie kommt der Verfasser von 11,23 — also Ezechiel — dazu zu sagen, daß die Herrlichkeit Jahwes sich mitten aus der Stadt erhob, obgleich doch vorher nur ihr Aufenthalt im Tempel mitgeteilt war? Anscheinend hat die sogen. Tempelvision ihr Ende in der Stadt erreicht.

Daß v. 18/19a nicht mit 11,23 vereinigt werden darf und des-

halb Ezechiel an der Ladespekulation für unbeteiligt gehalten werden muß, geht aus der Verschiedenheit der Vorstellung der Herrlichkeit Jahwes in den vv. 8,4 und 11,23 einerseits und den vv. 10, 4.18 andererseits deutlich genug hervor. Welche Rolle die in 8,4b. 3,23aβ, 1,28b gebrachten Notizen für die Auffassung von der Vorstellung des Propheten von der Herrlichkeit Jahwes spielen dürfen, habe ich bereits in anderem Zusammenhang (I § 1) gezeigt: Sie sind durchaus als sekundär anzusehen und besagen für die Vorstellung des Propheten gar nichts. Auch der Einwand, daß diese zweite Hand ganz im Sinne des Propheten gearbeitet haben könnte, scheitert an der Unvollziehbarkeit der sich daraus ergebenden Vorstellung. Nach den hauptsächlich in c. 8 gemachten Angaben hat sich die Herrlichkeit Jahwes als Führer Ezechiels manifestiert. Deshalb ist es undenkbar, daß Jahwe mit seinem Troß[1]) vor den Propheten einhergefahren ist. Die Sache liegt nach meinem Dafürhalten wesentlich einfacher. Wie sollte Ezechiel den sich ihm manifestierenden Jahwe nennen? Der ihn durch den Tempel führte, war kein *'îš*, kein Engel, es war Jahwe selbst. Wer nun aber in Israel Jahwe selbst schauen durfte, dem wurde er eben nicht anders sichtbar als in seiner Herrlichkeit. Ob sich Jahwe dem Propheten in z. B. Ex. 24,15 ff. (vgl. 16,10) ähnlicher Form offenbart haben mag — wer kann es ergründen? Ezechiel selbst hüllt sich hier jedenfalls in Schweigen. Vielleicht hat Ezechiel die Herrlichkeit auch nur zu dem Zwecke eingeführt, eine anthropomorphistische Vorstellung beim Leser nicht aufkommen zu lassen.

Dagegen setzen die vv. 10,4.18 eine ähnliche Situation wie Jes. 6 voraus. Nach ihr soll sich Jahwe dem Propheten im Allerheiligsten manifestiert haben. Auf Grund dieser Vorstellung, die mit der Lade eng verwachsen ist, konnte die Ladespekulation überhaupt erst möglich sein. In vv. 4, 18 und dem größeren Teil der von ihnen eingeschlossenen vv. wird auch scheinbar der Nachdruck auf das Abziehen der Herrlichkeit Jahwes gelegt; tatsächlich handelt es sich aber um den Abzug der ungenannten Jahwelade. Für Ezechiel selbst ist das Entschwinden Jahwes Selbstverständlichkeit, die nur, wie in 8,4a sein Erscheinen, in 11,43 mit einem Wort

1) Wenn sich Hölscher die Herrlichkeit Jahwes auch nur in Verbindung mit dem „Thronwagen“ denken kann, ist sein Odium gegen 8,4 usw. verständlich.

erwähnt zu werden brauchte. Scheinbar hat man aber beide Abzugsberichte miteinander verbinden wollen.

v. 19b bildet ein retardierendes Moment, das wegen der in 11, 1—21 geschilderten Vorgänge eingefügt worden ist, die sich nach 11, 1 am „östlichen Tor des Tempels Jahwes" — eine für Ezechiel ganz unmögliche Bezeichnung (vgl. I. § 2) — abspielten und den früher hergestellten, in Wirklichkeit freilich nicht bestehenden Zusammenhang zwischen v. 19a und 11,23 unterbrachen. Dadurch ist jene Ungeheuerlichkeit entstanden, auf die HÖLSCHER hinweist, „daß die Herrlichkeit Jahwes die Strecke von der Tempelschwelle bis zum Eingang des inneren Osttores, also etwa 80 m, zu Wagen zurücklegt" [1]). Der Verfasser von v. 19b dürfte mit dem von 11,22 zu identifizieren sein. 11,22 bildet also eine Wiederaufnahme der durch 11,1—21 unterbrochenen Situation [2]).

Die beiden Schlußverse des c. 10 sind eine Sammlung willkürlich aneinander gereihter Schreiberreminiszenzen aus c. 10 und c. 1 und bürgen dafür, daß jenen Schreibern c. 1 bereits in der auf uns gekommenen Gestalt vorgelegen hat. Denselben Händen mag auch 10, 1 zugewiesen werden, wiewohl sich darüber streiten ließe. Durch meine Analyse dürfte auch der strittige v. 4 an seinem Platze gerechtfertigt sein, so daß c. 9 von seinem dritten v. als einer späteren Zutat zu befreien ist [3]). Was zur Eintragung von 10,3 geführt haben mag, ist kaum zu erkennen. Anscheinend steht dieser v. irgendwie mit der Glosse 9,3 in Beziehung (vgl. KRAETZSCHMAR z. St., der freilich 9,3 als ursprünglich ansieht).

Im großen und ganzen hat meine Analyse die bisherige Auf-

1) Richtig vergleicht SCHMIDT a. a. O. S. 126 das Abziehen des Jahwethrones mit einem „anfliegenden Flugzeug" — ein Bild, das mir hierbei übrigens auch vor Augen schwebte. Die Sätze freilich: „Es ist interessant zu sehen, wie schwer dem Propheten die Vorstellung des fliegenden Wagens wird. Wie einem Vogel, der sich von Wipfel zu Wipfel schwingt, läßt es ihn zweimal rasten, ehe er den Flug in die Weite nimmt", zeugen wohl von anschaulicher Naturbeobachtung, entsprechen aber nicht den eben festgestellten Tatsachen.

2) Hier sei nachgetragen, wozu bei 8,4 (I § 1) nicht Gelegenheit war; „Gott Israels" ist in 8,4 als Harmonisierung mit dem in den vv. 10,19b und 11,22 gebrauchten „Herrlichkeit des Gottes I'.s" zu streichen; diese Worte haben ein ursprüngliches „Jahwe" in M verdrängt, das noch in 2 MSS GL erhalten und in 8,4 wieder einzusetzen ist.

3) Auch in 9,3 findet sich der anscheinend für die spätere Zeit gebräuchliche Ausdruck „Herrlichkeit des Gottes I'.s".

fassung des c. 10 auf den Kopf gestellt. Ich glaube aber, daß ich damit dem Wesen der Sache gerecht geworden bin. Denn wichtiger als alle gewonnenen Einzelresultate ist die Erkenntnis, daß der weitaus größte Teil der Zusätze nicht aus cap. 1 stammt, sondern — quod erat demonstrandum — das gerade Gegenteil davon der Fall ist.

§ 5. 1,4ff. im Aufriß und Resultat des zweiten Teiles der Untersuchung.

Ezechiel geht sofort nach einer kurzen Schilderung der Hülle (v. 4) zur Darstellung des Kernes über (v. 5). Er schaut zunächst vier menschengestaltige Wesen, über deren näheres Aussehen er in den vv. 6—13 unterrichtet.

Es wird einem nicht entgehen, daß wir es in v. 6 mit einer zusammenfassenden Überschrift zu tun haben. Nach dieser soll von den Gesichtern und den Flügeln der Wesen gesprochen werden, und zwar, wie man erwarten dürfte, in der in v. 6 genannten Reihenfolge. Es muß daher verwundern, wenn man in v. 7 etwas von den Füßen und in v. 8a von den Händen der Wesen zu hören bekommt[1]). Erst die vv. 10 und 11 entsprechen der in v. 6 gestellten Anforderung. Das bereits macht die dazwischenstehenden vv. 7 und 8a im höchsten Grade verdächtig. v. 10f dürften sich gut an v. 6 anschließen, ohne daß man etwas vermissen würde. v. 8a gibt sich deutlich genug als Projektion aus 10,7.8 zu erkennen. Dort hieß es ursprünglich in v. 7: „Und er (sc. der Linnenbekleidete) griff mit seiner Hand nach dem Feuer . . .“ Nun war aber ein Kerub als Vermittler eingeschaltet worden (außer dem S. 62 Anm. 2 angeführten Moment vielleicht angeregt durch Jes. 6, 6ff.). Dieser Einschub hatte zur Folge, daß der Kerub eine Hand erhielt. Der Verfasser von 10,8 — es erscheint nicht ausgeschlossen, daß er mit dem Erweiterer von 10,7 identisch ist — holte nach, was er vorher versäumt hatte, indem er nachträglich konstatierte: „es wurde an dem Keruben etwas wie eine Menschenhand sichtbar, und zwar unter ihren Flügeln.“ Daß dieser v. nicht, wie man bislang behauptete, 1,8a zum Vorbilde hat, sondern gerade

1) Die vv. 8b und 9 scheiden aus (vgl. § 1,2).

das Umgekehrte richtig ist, dafür sprechen auch die Suffixe in *kanphehèm* und *rib'ehèm*, die eben auf die *k'rubîm* in c. 10 zurückzuführen sind [1]).

Auch in v. 7 wird nach den Suffixen etwas über Kerube ausgesagt. Freilich findet sich dieser v. nicht in c. 10. Das will aber an sich nichts besagen, da wir es dort nur mit dem literarischen Niederschlag einer Spekulation zu tun haben, in der sicherlich auch 1,7 zu finden war. Er fällt in die Linie der späteren Aussagen über die Kerube, gehört also zu dem ältesten Stück von 10,14, das ja auch mit einer Änderung (*šôr* statt *kerûb*) in c. 1 Aufnahme gefunden hat. Damit sind wir wieder bei 1,10 angelangt.

Wir hatten festgestellt, daß auf Ezechiel nur „ein Menschenangesicht hatten die 4" zurückgeht.

Durch unsere Analyse ist nun allerdings „das Motiv der vier Gesichter, das interessanteste Stück an der ganzen Erscheinung" (Dürr, S. 54), was Ezechiel betrifft, ad absurdum geführt und die S. 40 angeführte Ansicht A. Jeremias' auf den Schild gehoben worden, allerdings mit einer Modifizierung: Es handelt sich bei den „je vier Köpfen" nicht um ein späteres Versehen, sondern um bewußte Absicht. Infolgedessen ist v. 6a wieder zurückzuformen und zu lesen „und ein Gesicht hatten die 4".

Ob der Weg zur Viergesichtigkeit über die Doppelgesichtigkeit geführt hat, ist nicht sicher. Jedenfalls haben die Kerube in 10,14 je ein, wenn auch verschiedenes, Gesicht gehabt, bis man ihnen je vier Gesichter zu vindizieren versuchte. Etwas Ähnliches wird anfangs auch in 1,10 vorgelegen haben, so daß anzunehmen ist, daß der Interpolator des „Adlergesichtes" die beiden Erscheinungsformen auf je zwei der *chajjoth* übertug. Das „Wie?" der Anordnung muß freilich der Phantasie eines jeden überlassen bleiben. Möglicherweise hat der Verfasser von 1,10b sich selber darüber gar keine Gedanken gemacht. Jedoch scheint mir die Annahme einer chiastischen Anordnung am wahrscheinlichsten.

Immerhin könnte man zur Behauptung, der Interpolator des Adlergesichtes habe an doppelköpfige Wesen gedacht, auf Ez. 41,18 verweisen. Dann könnte man allerdings vielleicht eine Entwicklung konstatieren, aber nun füglich nicht, wie Dürr S. 58 unter Beru-

1) Auch Schmidt erklärt 1,8a für einen Zusatz, aber nur deshalb, weil die „Hände unter den Flügeln" seinen Rekonstruktionsversuch des Thronwagens störend beeinträchtigen.

fung auf die angeführte Ezechielstelle meint, von der Vierzahl zur Zweizahl, sondern von der Einzahl über die Zweizahl zur Vierzahl. Was will aber schließlich 41, 18 besagen? Es handelt sich dort um Ornamente, wie sie vielleicht auch schon im vorexilischen Tempel zu finden waren. Die Viergesichtigkeit mag in den Text hineingekommen sein, als die Anordnung der vier Wesen mehr und mehr den Sinn eines magischen Quadrates gewann, wobei ich nicht abstreiten will, daß hierzu auch gewisse altorientalische Vorbilder angeregt haben mögen.

v. 12 scheint sich durch das reguläre Suffix in *b^{e}lèktan* als echt erweisen zu wollen. Ausgerechnet fehlt aber dieses Wort in GS. Es ist nicht einzusehen, warum beide es ausgelassen haben sollten, weiter aber auch nicht, daß bei beiden das gleiche Versehen vorliegen sollte. Aber wenn schon, *b^{e}lèktan* und v. 12 überhaupt könnten dann noch immer aus einer Zeit stammen, in der man noch säuberlich zwischen „Keruben“ und „Wesen“ unterschied, also aus der Zeit, in der die Schilderung der Räder in den Visionsbericht eingefügt wurde. Tatsächlich findet sich der v. mit einer erklärlichen Abweichung in jenem Passus als v. 17 wieder. Da Wesen und Räder die gleiche Bewegung hatten, ist anzunehmen, daß man v. 12 als Vorbereitung auf vv. 15—20 in den Bericht eingesetzt hat.

v. 13 ist, wie ich mich schon S. 61 ausgesprochen habe, als echt an seinem Platze zu belassen [1]).

Über den jetzigen zweiten Abschnitt des Visionsberichtes, die vv. 15—20 (21), dürfte nach den Ergebnissen Klarheit herrschen.

Daß man überhaupt dazu gekommen ist, Räder unter den himmlischen Jahwethron zu setzen, mögen die orientalischen Vorstellungen von durch die Luft fahrenden Götterwagen angeregt haben. Es scheint aber auch sehr wahrscheinlich, daß dieses Moment bereits bei dem Zustandekommen der Ladespekulation mitgesprochen hat. Andererseits muß aber auch das Visionsbild, dessen psychologische Anknüpfungspunkte bei der Lade gesucht werden müssen, zu dieser Erweiterung provoziert haben. Vielleicht lassen sich sogar von hier aus Schlüsse auf das Aussehen der Lade machen. Gunkel [2]) will es nicht ausgeschlossen erscheinen, daß die Wangen des Kastens

1) Vgl. zum Text § 1,2.

2) H. Gunkel, Die Lade Jahwes ein Thronsitz, Z. M. R. Jg. 1906 S. 40.

mit Kerubenreliefs geschmückt waren. Auch ich kann mich diesem Eindruck nicht entziehen. Die Anordnung der „Wesen" erinnert zu sehr an den schon erwähnten ägyptischen Sarkophag [1]), auf dessen vier Kanten menschengestaltige Kerube mit ausgebreiteten, einander berührenden Flügeln abgebildet sind. Und war ein Sarkophag nicht auch eine Lade [2])?.

Mag dies zur Anregung für weitere Aufsätze über die Lade dienen. Wirklich erhellt dürfte jedoch meine Untersuchung haben, warum in der späten und späteren Literatur Ez. 1 und die Lade den Namen „Merkabah" führen [3]) und daß „der älteste authentische

1) Vgl. S. 45. Anm

2) Schmidt will a. a. O. S. 128f. die beiden Kerube zur Seite der Lade als einen „Irrtum des Berichterstatters" von 1. Reg. 8,6—8 aus der Welt schaffen, und zwar mit der Motivierung, daß dieser nur von außen in das — zudem noch dunkle — Allerheiligste geschaut habe, so daß er „nur die beiden vorderen Kerube" des Kultrequisites erblickt und sie irrtümlich mit den eben erwähnten Keruben identifiziert habe. Wenn überhaupt, so könnte sich meiner Meinung nach der Berichterstatter nur in bezug auf das Maß der Flügelspannung geirrt haben, nicht aber hinsichtlich des Aussehens der Kerube selbst. Ich kann mir überhaupt nicht denken, daß den Tempelbaubericht ein anderer als ein Priester verfaßt haben sollte; dieser dürfte doch auch sicherlich genau so gut wie Ezechiel selbst das Allerheiligste gekannt haben, zumal er sich berufen fühlte, darüber Näheres zu berichten. Wie ich oben S. 49 zu 10,14 dargelegt habe, ist dieser v. nur unter Heranziehung der beiden flankierenden Kerube verständlich, des weiteren aber auch nur auf Grund einer priesterlichen Spekulation (vgl. oben S. 56ff.).

3) Vgl. Jes. Sir. 49,8(G); (Ez. 43,3 [G]?) — 1. Chron. 28.18. Die Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß es voreilig und damit unberechtigt ist, wie Schmidt (a. a. O. S. 122ff. 127f.) es tut, Ez. 1 und 1. Chron. 28,8 zusammenzuwerfen und daraus den Schluß zu ziehen, daß das bzw. ein Kultrequisit des Allerheiligsten — Schmidt denkt hierbei an eine Merkabah-Kapporeth, nicht an die Lade — von Hause aus ein praktikabler Wagen mit vier Rädern gewesen sei. Aber — der springende Punkt: Schmidt unterschreibt seine graphische Darstellung von Ez. 1: „Der Kerubenthron nach Hesekiel 1". Aber ist das wirklich ein Kerubenthron? Selbst Schmidt hat dagegen Bedenken. Denn er sagt S. 134: „Jeden, der den Kerubenthron .... betrachtet, wird es befremden, daß das eigentlich nicht ein Thron, sondern ein Schemel ist, ohne jede Stütze für den Rücken und die Arme und also nach unserm Empfinden ein recht unbequemes Gerät." Schmidt meint „Schemel"; ich habe — jedenfalls auf Grund der Zeichnung — den Eindruck eines Tisches, auf dessen Platte — nach Schmidt — die mar'è-ādām gesessen hätte (für unser Empfinden vielleicht weniger „unbequem" als unschicklich); nach Ezechiels Schilderung handelt es sich aber weder um einen „Schemel" noch um einen Tisch, sondern um ein „Postament" oder einen „Sockel", über dem sich nach v. 26 erst der Thron Jahwes erhebt.

Bericht für ihre (sc. der Lade) Stellung im Kult" mit „der Vorstellung vom Thronwagen [1])" nicht in Einklang zu bringen ist. Wenn ich auf einer früheren Seite erwähnte, daß die Ladespekulation ihren eigentlichen Abschluß erreicht hätte, als die Teilspekulation über die Räder in c. 1 aufgenommen war, so entspricht das nicht ganz den Tatsachen. Die Ladespekulation wurde nur als solche aufgehoben, indem man sie zu einer Merkabahspekulation machte, welche in der apokalyptischen Literatur eine hervorragende Rolle gespielt hat, wobei es sogar zu Auswüchsen gekommen sein muß: „Von dieser Merkabah ... lehrt nun die Tradition nicht bloß, daß man keine Forschungen darüber anstelle, Chagig 2, 1, sondern auch, daß man sie nicht als den die Pentateuch-Lektion beschließenden Propheten-Abschnitt vorlese, was dann erst R. Juda als gestattet erklärt .... Meg. c. 4 (3) Ende ..." [2]). Noch heute wird im synagogalen Kultus Ezechiel c. 1 (die Lektion am 2. Schabuothtage) nur in hebräischer Sprache vorgelesen!

Aus dem dritten Abschnitt, den vv. 22—24, sind auf Grund unserer Untersuchung (§ 3, 2) die vv. 23 und 24 zu verbannen. Die Ursache zu ihrer Einfügung ist auch bereits erkannt worden.

v. 22a [3]) fährt mit der bei v. 13 unterbrochenen Schilderung fort: Nachdem Ezechiel vv. 5—13 das „Postament" beschrieben hat, leitet er mit v. 22a zum Bericht über dessen Aufsatz über, der in den vv. 26—28a α gegeben wird. v. 22a und v. 26—28a α haben ursprünglich eine Einheit gebildet.

vv. 23 und 24 geben sich bereits durch das erste Wort als Einschub zu erkennen. Denn was „unter der Feste" vorging, ist bereits im ersten Abschnitt bekanntgegeben worden. Die Einführung ist also recht töricht, nicht minder die beiden wegen des Einschubs eingefügten „Übergänge" in v. 22b und v. 25 [4]). In v. 26 ist „was

---

Hat Schmidt v. 26 überlesen? Oder hat er eine andere Übersetzung? Wenn dies der Fall sein sollte, dann doch nur eine höchst anfechtbare! Ganz abgesehen von den Konsequenzen, die sich von hier aus für den ganzen Aufsatz Schmidts ergeben dürften, müßte wenigstens die Unterschrift unter Bild 1 eine Richtigstellung in diesbezüglichem Sinne erfahren.

1) H. Torczyner, „Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels" in Festschr. z. 50jähr. Bestehen d. Hochsch. f. d. Wissensch. d. Judent. Bln. 1922.

2) A. Geiger, Urschrift ... S. 343 (Sperrung von mir).

3) l. „und über den Häuptern der ‚Wesen' war etwas wie eine Feste, die aussah wie Kristall".

4) v. 25 mag, da Stichwortglosse, von noch späterer Hand stammen.

über ihren Köpfen“ als Brücke zu v. 22a aus dem Text zu entfernen, ebenso „wie Bronze“ in v. 27 als überflüssiger Vergleich.

Der Visionsbericht des Propheten dürfte also etwa gelautet haben:

Und ich sah und siehe ein Sturmwind kam von Norden, eine große Wolke und flackerndes Feuer; und aus seiner Mitte traten vier Wesen heraus. Das war ihr Aussehen: Menschengestalt hatten sie. Je ein Gesicht hatten die vier und je vier Flügel hatte ein jedes: Menschenantlitz hatten alle vier und das eine Flügelpaar war ausgespannt nach oben, so daß je zwei (Flügel der benachbarten Wesen) einander berührten, während je zwei ihre Blöße bedeckten.

Und zwischen den Wesen sah es aus wie glühende Feuerkohlen, und es glänzte das Feuer und von dem Feuer gingen Blitze aus.

Und auf den Köpfen der Wesen war das Gebilde einer Feste, glänzend wie Kristall, und über der Feste befand sich wie das Aussehen von Sapphir ein Throngebilde und auf dem Throngebilde eine menschenähnliche Gestalt. Und ich sah wie Glanz von Elektron von dem, was wie seine Hüften aussah nach oben, und von dem, was wie seine Hüften aussah nach unten, erblickte ich das Aussehen von Feuer, und Glanz war ringsum. Wie das Aussehen des Bogens, der in der Wolke am Regentage steht, so war das Aussehen des Glanzes ringsum. Und ich sah und fiel auf mein Angesicht und hörte die Stimme eines Redenden.

Dieser Bericht spricht für sich selbst; er kann einen Vergleich mit dem Visionsbericht eines Jesajas oder Jeremias durchaus bestehen. Wer wird nicht Ezechiel seinen persönlichen Stil lassen wollen? Gerade dadurch wirkt er noch originaler.

Was ich zu Beginn meiner Untersuchung (II § 1,1) behauptete, dürfte das Resultat bestätigen: Das religiös-psychologische Problem ist auf literarkritischem Wege gelöst worden. Was die Berufungsvision anlangt, muß festgestellt werden, daß in ihr nichts zu finden ist, was einem Epigonen eignet.

Schluß.

Wenn ich zum Schluß meine Resultate bezüglich der von mir untersuchten Texte und Probleme zusammenfassen soll, so ist es für c. 8 im wesentlichen eine topographische Erkenntnis: Der Besuch Ezechiels im Tempel verläuft in der Weise, daß er von Norden her an der inneren Pforte des äußeren Nordtores ankommt, dann von Jahwe durch die nördliche Pforte in den Tempelhof geführt wird, um schließlich in der Nähe des Tempels Halt zu machen. Dort sieht er von Süden her durch das „obere Tor“ sieben Männer kommen.

In bezug auf c. 1,4ff. suche ich eine exegetisch-archäologische Doppelthese zu vertreten, daß nämlich c. 10 in der Hauptsache nicht, wie man bisher angenommen hat, durch gewisse Partien aus c. 1 aufgefüllt worden ist, sondern vielmehr das Umgekehrte zutrifft. Nach Herausschälung der zweiten und dritten Schichten aus dem sog. „Thronwagenbericht“ ergibt sich ein Visionsbild, das mit seiner Prägnanz Jes. 6 und Jer. 1 als durchaus ebenbürtig an die Seite gestellt werden darf. Der archäologische Hintergrund zu dem literarischen Prozeß, der in diesen beiden cc. vor sich gegangen ist, steht mit der Jahwelade im Jerusalemer Tempel im Zusammenhang. Diese wird als psychologischer Ausgangspunkt für das Visionsbild Ezechiels in 1,4ff. angesehen werden müssen; mit ihrem Verbleib nach der Zerstörung des Tempels beschäftigen sich auch die Spekulationen der Jerusalemer Priesterschaft (c. 10), die Lade wird zur Merkabah; einzelne diesbezügliche Momente werden in die Berufungsvision eingearbeitet: der Thron Jahwes wird zum „Thronwagen“. Damit ist erklärt, warum in späterer Zeit die Lade sowohl wie der himmlische Thronwagen in Ez. 1,4ff. „Merkabah“ genannt werden.

Kurt Wiese

ZUR LITERARKRITIK DES BUCHES DER RICHTER

Literaturverzeichnis.

A. Bruno: Micha und der Herrscher aus der Vorzeit. 1923.

K. Budde: Das Buch der Richter erklärt. 1897.

C. H. Cornill: Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. 7. Aufl. der Einleitung in das A. T. 1913.

H. Greßmann: Die Anfänge Israels (Schriften des A. T. in Auswahl. 1. Abt. 2. Bd.) 3. Aufl. 1924.

Holzinger: Hexateuch. 1893.

Jirku: Altorientalischer Kommentar zum A. T. 1923.

R. Kittel: Übersetzung des Richterbuches (Die Heiligen Schriften des A. T., übersetzt von Kautzsch). 4. Aufl. 1922/23.

— Geschichte d. V. Israel II. 3. Aufl. 1917; 4./5. Aufl. 1922; 6. 7. Aufl. 1925.

G. F. Moore: A critical and exegetical commentary on Judges. 1895.

W. Nowack: Richter, Ruth und Bücher Samuelis übersetzt und erklärt. 1902.

F. Perles: Analekten. 1895.

E. Sellin: Einleitung in das A. T. 3. Aufl. 1920.

— Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt? 1922.

A. Schulz: Exegese im A. T. (Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. III. Bd.) 1924.

C. Steuernagel: Lehrbuch der Einleitung in das A. T. 1912.

H. Winckler: Altorientalische Forschungen. 1. Reihe. 1893/97.

V. Zapletal: Das Buch der Richter übersetzt und erklärt. 1923.

O. Eißfeldt: Die Quellen des Richterbuches. 1925.

Einleitung.

Gegen das „Halt", welches Greßmann in seinem Aufsatz: „Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung" der literar-kritischen Arbeit am Pentateuch geboten hatte, sind von Hempel in seiner Besprechung dieses Aufsatzes (Th. L. Z. 50 [1925] Spalte 104) mit Recht Bedenken erhoben. Daß, wer die vier Pentateuchquellen nicht anerkenne, auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen könne, ist ein Votum, das eher die Unwissenschaftlichkeit des Votierenden herausstellt, als daß es gerade die charakterisiert, welche jene These von den vier Pentateuchquellen bestreiten. Hempel, welcher durchaus an der Theorie Wellhausens festhalten will, kann sich der Einsicht nicht entziehen, daß alle, die diese Einstellung ablehnen, soweit sie mit wissenschaftlichen Argumenten operieren, ernst zu nehmen seien und doch wenigstens gehört werden müssen. Er scheint sich der Tatsache nicht verschließen zu können, daß die Resultate der bisherigen alttestamentlichen Forschung an dieser Stelle revisionsbedürftig sind. Wenn man die Kommentare und Spezialuntersuchungen bezüglich ihrer Äußerungen über die Quellenscheidung durchsieht, so kann man doch ein beträchtliches Maß von Meinungsverschiedenheit bzw. Zurückhaltung konstatieren. Bei der Zuweisung beispielsweise zu J und E bestehen in der Bewertung der einzelnen Argumente bisweilen verblüffende Differenzen. Die gemeinsame Grundlage ist zu schmal, als daß etwas Sicheres und allgemein objektiv Anzuerkennendes als endgültiges Resultat hingestellt werden könnte. Die einzelnen Argumente, die im großen und ganzen rein sprachlicher Natur sind, reichen ja doch bei weitem nicht aus, um einen Autor oder eine Schule zu kennzeichnen [1]). Es ist m. E. nicht gelungen, eigenartige literarische Formen und bestimmte Denkweisen, welche wirklich ausschließlich für die einzelnen Quellenschriften bezeichnend sind, zu bestimmen, wie das im

1) Man beachte z. B. die Vorsicht, mit der Steuernagel, Einleitung S. 137 f., seine „Indizien" formuliert.

N.T. Bultmann bezüglich der Wundergeschichten, der Schul- und Lehrgespräche sicher erzielt hat. Im Gegenteil muß ein Versuch in dieser Hinsicht, wie Eißfeldt in seinen Synopsen (Pentateuch und Richterbuch) ihn geliefert hat — man darf das wohl ohne Übertreibung sagen — als mißlungen gelten. Volz[1]) hat hierzu mit Recht bemerkt: „Ich sehe in dieser Synopse den Schlußpunkt der bisherigen Methode und finde, daß sie gerade das Gegenteil von dem beweist, was sie beweisen will, denn die kümmerlichen Brocken von Erzählungen, die meist in den Spalten stehen, beweisen eben, daß nicht vier ursprüngliche Erzählungen bestanden haben und daß diese ganze Synopse des Pentateuchs das künstliche Gebilde heutiger Gelehrsamkeit ist."

Auf die Unzulänglichkeit dieser Quellenscheidung, die ja für manche Forscher weit über das pentateuchische Schrifttum hinaus sich erstreckt, ist in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten hingewiesen. Wenn ich es im folgenden unternehme, diese Methode und ihre Resultate speziell im Richterbuche an ausgewählten Stücken nachzuprüfen, so möchte ich damit einen bescheidenen Beitrag zur wissenschaftlichen Bewertung dieser Methode überhaupt liefern.

Die nachfolgende Erörterung wird zeigen, daß auch von solchen, die für den Hexateuch selbst die Vier-Quellentheorie anerkennen, schon längst gegen deren Fortführung über Josua und Richter 1 hinaus kräftiger Widerspruch erhoben worden ist. So kann von denen, die an der Richtigkeit jener Theorie überhaupt zweifeln, für die Bücher Richter, Samuel und Könige der Widerspruch der letzteren Gruppe nur als eine willkommene Bundesgenossenschaft begrüßt werden. Cornill, Budde, Hölscher, Benzinger, Eißfeldt — die wichtigsten Vertreter der Meinung, daß J und E sich über den Hexateuch hinaus fortsetzen, haben ihrer eigenen Stellung empfindlichen Schaden zugefügt, indem sie den Widerspruch der Gegner dieser Auffassung unterschätzten und über ihm einfach zur Tagesordnung übergingen.

Es dient vielleicht der Klarheit über die heutige wissenschaftliche Lage, wenn einige Sätze aus der neuesten Auflage von Kittels Geschichte des Volkes Israel (II 6.7 293 f.) hier mitgeteilt werden:

„Die Frage, ob J und E über den Hexateuch hinüber und ins Richter-

1) Th. L. Z. 48 (1923 Spalte 390).

und Samuelbuch hinein reichen, ist früher viel verhandelt worden, neuerdings aber zur Ruhe gekommen. Weder Cornill noch Budde, die Verteidiger jener Meinung, haben meinen Einwänden, wie sie in St. Kr. 1892 und später in diesem Werk II 2 16f. (3 16f.) dargelegt waren, neue Gründe entgegengestellt. So habe ich jene Ausführungen von II 4 als nicht mehr nötig gestrichen. Die Unwahrscheinlichkeit jener These (jetzt auch Greßmann ZAW. 42, 4) schien mir zu einleuchtend. Aber im Grund ist es ja auch gut, wenn jede irrige Hypothese sich erst gründlich zu Tode läuft. War es schon recht unwahrscheinlich, daß die Sagenbücher der Urzeit auch die Geschichtschreibung Israels bis auf Salomo enthielten, so wird es noch viel zweifelhafter, daß sie bis zur Reichsspaltung (J) und dem babyl. Exil (E) reichen sollten. . . . In Wahrheit führt die Theorie zu einer großen Verarmung des isr. Schrifttums. Statt reichen, in vielen Einzelschriften und selbsthändigen Erzählerpersönlichkeiten pulsierenden Lebens und Schaffens bekommen wir die zwei Großen, auf deren Schultern nun plötzlich die ganze Erzählungsliteratur ruhen soll. Zwei Große sollen alle andern erdrücken, selbst den fast gleich Großen von 2. Sam. 9—20. Diese Unwahrscheinlichkeit ist so groß wie jene. Es kommt dazu, daß wirkliche Beweise durchweg fehlen. In der Regel genügt der Nachweis von zwei Erzählungssträngen. Daß der eine J und dann der andere E sei, scheint selbstverständlich. Hölscher macht darüber hinaus noch einige schüchterne Versuche (192ff.). Aber sie sind so blaß und allgemein oder geradezu schief, daß sie nichts beweisen. Was soll es z. B. besagen, daß Debora und Samuel wie Abraham und Mose „Profet" heißen? Oder daß Elias und Elisa Wunder tun wie Mose? Oder daß das Königsbuch „Interesse für das Recht" hat? Kann man solche Dinge im Ernste als Kennzeichen einer Quellenzugehörigkeit ausgeben?"

Die Sätze können Eißfeldts jüngstes Buch nicht nennen, weil beide Werke fast genau zur selben Zeit erschienen. Aber Eißfeldt hat sich doch seine Aufgabe zu leicht gemacht, indem er auch auf die bei Kittel erwähnten früheren Äußerungen des letzteren, denen sich für Richter und Samuel auch Steuernagel in der Einleitung angeschlossen hatte, überhaupt nicht einging. Denn aus der Art, wie Kittel auf sie verweist, war deutlich zu ersehen, daß das Unterlassen des Wiederabdrucks jener Stücke aus den früheren Auflagen durchaus nicht als eine Zurückziehung seiner Auffassung ge-

deutet werden konnte, wie sie denn auch in Kautzsch 4 unverändert wieder auftrat. So leidet Eißfeldts Buch über die Richterquellen zum voraus an dem grundsätzlichen und methodischen Fehler, daß es auf ein angebliches Fundament baut, das in Wahrheit als solches keineswegs anerkannt ist.

Die von mir behandelten Geschichten des Richterbuches erweisen sich als Stammesgeschichten von fast durchweg einheitlichem Charakter und weltlichen Inhalts. In ursprünglichster Form liegt eine solche Geschichte vor in 16,1—3. Anfangs mündlich weitergegeben, sind diese Geschichten von einem bestimmten Autor schriftlich fixiert und haben von ihm, wie das gar nicht anders möglich ist, eine seiner Individualität entsprechende Form erhalten. Man vergewaltigt diese Geschichten, wenn man an sie ein literarisches Schema, J oder E heranträgt, sie auseinanderreißt und nun die sogen. Teile auf J und E, an der Hand ganz unzulänglicher Erkennungszeichen verteilt. Mir scheint, daß die von Eißfeldt konstruierte L-Quelle schon aus der Erkenntnis des Irrtums des eben geschilderten Vorgehens geschaffen ist. Aber auch unter eine solche L-Quelle lassen sich diese Geschichten verschiedensten Ursprungs und mannigfachsten Inhalts nicht subsummieren. Diese Geschichten rein profanen Charakters sind hier und da mit Erzählungen geistlichen Inhalts, auch Kultsagen, durchsetzt. So hat die religiös gehaltene Erzählung über Gideons Berufung sich allmählich zu einer Kultsage erweitert. Verwandten Inhaltes ist auch 6,25—32: ein schriftgelehrt-priesterlicher Bericht. Auf ähnlicher Stufe liegen 11,37 bis 40 und c. 13. Dann haben Tendenzschriftsteller zusammenhängende Stücke, wie die Gideon-Geschichten, zu einer Einheit zu verschmelzen gesucht und im vorliegenden Falle ein geistliches Epos geschaffen. Ähnlich ist der literarische Prozeß anzusehen, welchen die Simsongeschichten durchgemacht haben. Diese geistlich-gerichtete Verarbeitung, so möchte ich vermuten — etwas anderes als eine Vermutung kann man hier schwerlich geben — ist eine Etappe auf dem Wege zu der Redaktion oder den Redaktionen, denen wir letzten Endes das kanonische Richterbuch verdanken.

Die Ehudgeschichte.

Die Geschichte des Richters Ehud ist eine benjaminitische Stammsage. Der Endredaktor R (=Dt) hat sie allerdings zu einer

Sage gemacht, die ganz Israel etwas angeht[1]). Das hängt mit seinem theologischen Standpunkt zusammen: Alles, was in Israel geschieht, auch zu Nutzen oder Schaden, wird sub specie totius populi gesehen, zu einer Angelegenheit des ganzen Volkes gemacht. Zu der Zeit, in der die Begebenheit spielt, von der unsere Erzählung handelt, gilt noch der Begriff „Israel" als Bezeichnung der zu einer poli-

1) Eißfeldt hat es neuerdings abgelehnt, alle Stellen, die von „Israel" im Zshg. handeln, dem Endredaktor (R) zuzuweisen (cf. S. 12/13). Er meint, R sei es nicht gewesen, der die auf einen Stamm oder auf wenige Stämme beschränkte Bedeutung der einzelnen Richtergestalten in den alten Quellen erweitert und sie zu Regenten über ganz Israel gemacht habe. Wenn die Bedeutungssphäre eines Richters mit „Israel" umschrieben wird, sei häufig nur dies gemeint, daß sie zu Israel gehört. Dagegen ließe sich manches einwenden. Ein Beispiel sei zunächst 3, 27. Es können unmöglich alle Israeliten gemeint sein. Wenn Ehud ein Zeichen mit der Posaune gibt, so kann es nur für seine Stammesgenossen gelten. Der Zusammenhang macht das ganz deutlich. Es ist nun nicht einzusehen, weshalb hier trotzdem der Verfasser „die Israeliten" schreibt. Die einzelnen Geschichten würden doch zunächst im Auge gehabt haben, den eigenen Stamm zu verherrlichen, erst später im Zshg. eines ganzen Schrifttums hat man die Einzelgeschichte eines Stammes zu der eines Volkes gemacht. Die einzelnen Geschichten sind sehr alt. Das zeigt ganz deutlich die Exegese einzelner Gideongeschichten und besonders die Jephtaerzählung. Ich bin nicht der Meinung Eißfeldts, daß die Geschichten zwischen 900 bis 700 v. Chr. erst schriftlich fixiert sind, man kann damit rund um 1000 oder früher begonnen haben.

Wenn als totum pro parte „Israel" oder „Israeliten" gesetzt sind, dann ist 7, 23 und 4, 6 unverständlich. 7, 23 heißt es: „Israeliten aus Naphtali und Asser und Manasse." Hier ist sicher eine alte Wendung bearbeitet. Ursprünglich hieß es: „Männer aus Naphtali usw." Wir sagen auch nicht: „Deutsche aus Ostpreußen, Pommern usw." in derartigen Zusammenhängen. Tatsächlich findet sich ja auch in 4, 6 diese Ausdrucksweise nicht vor. Hier heißt es richtig: 10000 Mann aus N. und S.

Auch 9, 55 wäre als ursprünglich anzusehen undenkbar, wenn man nicht „Israel" R zuschriebe. Man kann sich doch nicht ganz „Israel" vor der Leiche Abimelechs denken. Es sind lediglich seine Stammesgenossen, die sich von seinem Tode überzeugen und an seiner Bahre stehen.

Außerdem findet man nie für die feindliche Macht einen „Israel" entsprechenden Parallelausdruck, wie z. B. „Kanaan" (mit einer einzigen Ausnahme in cap. 4, wo der Redaktor (R) „Israel" Kanaan gegenüberstellt, cf. 4, 2).

Es ist deshalb völlig unverständlich, weshalb Eißfeldt alle Verse, die vom Gesamtisrael sprechen, als quellenhaft bestehen lassen will. Allein die Ausführungen, die er auf S. 14/15 seines Buches macht, lassen deutlich erkennen, daß die Quellenscheidung, die er vornimmt, ihn zu diesem Schritt zwingt. Es wäre nämlich andernfalls nicht ausgeschlossen, daß er für J oder E nicht ein einziges Argument (cf. dazu bes. 3, 14. 15; 28. 30) fände.

tischen Einheit verbundenen Stämme, m. a. W. die Geschichte spielt nicht unbeträchtliche Zeit vor David.

Der Text der Erzählung befindet sich keineswegs in einem guten Zustande. Wenn auch der Hergang im ganzen klar erkenntlich ist, so ist doch die Hand (bzw. die Hände) einer Redaktion unangenehm spürbar. Das trifft ganz besonders auf den Anfang[1]) zu. Hier hat R so sehr in den Grundstock der Erzählung eingegriffen, daß es schwer fällt, den Text der ursprünglichen Erzählung genau wiederzugeben! v. 12 stammt im großen und ganzen von R, allein den Namen Eglons, des Königs von Moab, darf die Grunderzählung — die ich von jetzt ab kurz als G bezeichnen will — als ihr zugehörig beanspruchen. v. 13 ist zunächst als eine Auffüllung von R zu bezeichnen, die in „er sammelte um sich A. und A." gegeben ist (cf. zu v. 13 Budde, S. 29). Alles übrige — mit Ausnahme von Israel, das ein ursprüngliches „Benjamin" verdrängt hat — kommt G zu. v. 14 möchte ich ganz zu R zählen. Ich glaube kaum, daß ein Sagenerzähler auf Zahlenangaben Wert legt, da eine solche für die Erzählung an sich nicht von Belang ist. In v. 15 gehört wohl nur 15bα G an, nämlich die Tatsache, daß Ehud, der Sohn des Benjaminiten Gera, ein linkshändiger Mann ist (und zum Retter aus der Not wird). Was vorher zu lesen ist, kommt R zu. Mit den Worten „sie sandten durch ihn Tribut an den König Eglon von Moab" beginnt die eigentliche Erzählung, nachdem die Exposition, d. h. die näheren Umstände, gegeben und die beiden Hauptpersonen der Erzählung genannt sind. Angesichts dieser Tatsache wird es wohl kaum denkbar sein, daß v. 16 ursprünglich sein kann. Der Vers nimmt durch seinen Inhalt die Spannung der Erzählung fort. Man ahnt bereits, was geschehen soll. Es müßte ein ungeschickter Erzähler sein, wofür man einen Israeliten bzw. Orientalen nicht zu halten hat, der diese Angabe schon hier brächte. v. 16 erklärt sich als eine Glosse von v. 21 her. So würde sich v. 17 gut an v. 15 anschließen. Das Sätzchen „und E. war sehr beleibt" möchte ich als einen Schreiberzusatz, der aus v. 22 gewonnen ist, ansehen. Auch kann die Absicht, eine Parallele zu v. 15, zu „linkshändig", zu schaffen, vorhanden sein. Die Bemerkung paßt einmal gar nicht in den Zshg., dann aber wird ein Sagenerzähler sich nicht durch derartig retardierende Momente

1) Im großen und ganzen gehe ich hier mit Budde (S. 28).

von seinem Ziel abbringen lassen. Das, was er zu erzählen hat, brennt ihm auf der Zunge. Er erzählt es gern und hat keinen Grund, eine Verzögerung eintreten zu lassen, die im Zshg. nichts besagen will. Das gilt für alle derartigen Notizen, die für den Zusammenhang überflüssig sind [1]).

v. 18 ist in seinem ganzen Umfang G zuzuschreiben. Unrichtig ist es nur, das *wajᵉšallach* mit „und er geleitete" zu übersetzen (Nowack, Budde, Kittel in Kautzsch⁴). Eine derartige falsche Übersetzung nur um des Zshgs. und des besseren Verständnisses willen von v. 19 und 20 geben zu wollen, klärt keineswegs die Schwierigkeit, die in diesen Versen liegt. Es muß obiges Verbum mit „er entließ, er schickte fort" wiedergegeben werden [2]). Diese Übersetzung rechtfertigt auch die Behauptung, daß in v. 19 der Satz „er aber kehrte um von den Pesilim bei Gilgal" eine gelehrte Notiz ist (möglich wäre auch, daß 26b echt wäre und v. 19 als eine Glosse auf Grund von v. 26b anzunehmen sei, allein cf. meine Begründung weiter unten), welche die Sage historischer gestalten will. Nach dieser gelehrten Notiz eines Glossators folgt in v. 19 unmittelbar eine direkte Anrede Ehuds an Eglon. Es ist klar, daß hier der Text nicht in Ordnung ist. So unvermittelt ist eine Anrede nicht denkbar. Es ist also nötig, zwischen v. 18 und 19 eine Verbindung oder, falls sie nicht möglich ist, eine Verderbtheit des Textes anzunehmen. M. E. ist eine Verbindung durch die Worte „Ehud trat bei ihm ein, während er in dem kühlen Obergemach saß, das er allein benutzte" (v. 20a) [3]) gegeben und v. 20a ist demnach zwischen v. 18 und 19 zu stellen. Es folgt nun v. 19 und der übriggebliebene Rest von v. 20. Daß diese Vermutung richtig zu sein scheint, beweist ohne Zweifel der Paseq-Strich hinter „und Ehud" in v. 20, welcher ein Nichtinordnungsein des Textes andeu-

1) In v. 18 ist das bei „die Träger des Tributes" nicht der Fall. Dieses Wort ist nicht als Glosse zu bezeichnen, da es zum Verständnis nötig ist.

2) Buddes Begründung (S. 29) zur Übersetzung „er geleitete" mit Hinweis auf Gen. 12,20; 18,16; 31,27 ist hier nicht stichhaltig. „Er geleitete" bringt nur neue Schwierigkeiten, d. h. willkürliche Konstruktionen in den Text und die Vorstellung d. Zshg. hinein.

3) Das *ašer* bezieht sich auf das Obergemach. Es heißt also „im Obergemache, das für ihn allein erbaut war", kurz: „in seinem Obergemach". Ganz falsch ist die Übersetzung: „in seinem kühlen Obergemach allein saß der König." v. 19 ist also Forts. von v. 20 und nicht, wie Eißfeldt (S. 19) meint, Parallele von v. 20. Damit wäre der l. Einwand Eißfeldts beseitigt.

tet. Gänzlich falsch scheint mir hier eine Verteilung auf zwei Quellen (cf. Winckler, Moore, Holzinger Msc. und Budde). Nähme man sie vor, dann wäre ein Vers (v. 19 oder v. 20) aus dem Zshg. auszuscheiden, was eine Zerreißung des Zshg. zur Folge hätte. Nun könnte jemand behaupten, daß v. 19 ganz gestrichen werden müsse und als eine spätere Glosse auf Grund von v. 24 anzusehen sei: die Tatsache, weshalb die Diener nicht um Eglon sich aufhielten, als Eglon Ehud empfing, oder weshalb sie sich entfernt hätten, wäre so in v. 19 später erklärt. Allein es scheint mir eine solche Deutung willkürlich. v. 19 ist seinem Inhalt nach durchaus für die Grunderzählung unentbehrlich; auch ist stilistisch keine Verschiedenheit zu den vorigen und folgenden Versen spürbar, so daß obengenannter Argwohn am Platze wäre. Vielmehr ergibt sich durch die kleine Umschaltung ein guter Zusammenhang.

v. 21 ist vollkommen in Ordnung, v. 22 ebenso [1]), bis auf den erklärenden Zusatz zum Schluß.

Eine neue große Schwierigkeit sieht die Kritik in (v. 22 Schluß) „und E. ging hinaus *happaršedona*“ und in v. 23 Anfang in den Worten „und E. ging hinaus *hammisdrona*“; die Schwierigkeit löst sich ganz einfach, wenn man den v. 24 in Betracht zieht. Das Verschlossensein der Tür des Obergemaches wird nur so von den herbeieilenden Dienern erklärt, daß Eglon den Abort besucht. Das legt folgende Auffassung der Örtlichkeit nahe: der Abort kann unmöglich in einer beliebigen Ecke des Gemachs sich befunden haben. Denn dann wäre ein Abschließen des Gemaches nicht notwendig, da ja der Raum (Abort) an sich verschlossen sein muß. Die Diener aber scheinen es gewohnt zu sein, daß Eglon beim Aufsuchen des Aborts die Tür des Gemaches verschließt. Das läßt m. E. den Schluß zu, daß man zum Ausgang des Gemaches nur durch ein Passieren am Abort vorbei gelangte, der vielleicht ebenso gebaut war wie derartige Räumlichkeiten auf den Ordensburgen in Ostpreußen. Der Abort scheint hier ebenfalls an das Haus angebaut zu sein, so daß ein Abflußrohr in die Erde laufen kann; das Obergemach Eglons wird nur von außen durch Besteigen einer Leiter oder einer anderen treppenähnlichen Vorrichtung zu erreichen ge-

1) Eißfeldt meint: „Und das Fett umschloß die Klinge“ sei mehr als „und es drang auch das Heft hinter der Klinge ein“. Es sei deshalb Quellenmischung anzunehmen. Dazu sei nur bemerkt, daß Eißfeldt hier mehr sein Ziel als die Dinge selbst in Betracht zieht, und deshalb mehr sieht als andere.

wesen sein. Daß Ehud durch ein Fenster entflohen ist und die Tür hinter sich verschlossen hat: also von innen zugeriegelt hat, erweist sich als unmöglich, wenn man bedenkt, daß am hellen Tage das Auffällige eines solchen Benehmens sofort Verdacht erregen mußte, während das Verlassen des Gemaches durch die Tür nur harmlos und durchaus als in Ordnung erscheint. Auch wird deshalb Ehud nicht durch das Fenster gestiegen sein, weil sonst die Diener schließlich, da die Tür solange verschlossen blieb, ebenfalls diesen Weg hätten nehmen können, zumal man auf Grund des Verhaltens von Ehud annehmen muß, daß die Tür nur von innen verschlossen und aufgeschlossen werden konnte. Allein der Text widerlegt dies durch v. 25 gründlich. Die Vorstellung von dem Schloß (cf. Archäologie von Nowack und „Biblische Altertümer" von Paul Volz) muß also eine Korrektur erfahren, da der Text es durchaus verlangt; es darf nicht so beschaffen sein, wie Nowack und Volz es wiedergeben.

Im Hinblick auf diese Überlegung ist demnach sicher nach F. Perles[1]) (v. 23) *hammisdrona* in *hammisgrona* zu ändern (v. 22 Schluß). „Und er ging hinaus *happaršedona*" ist als eine Dittographie zu betrachten (cf. auch Nowack, S. 28). Damit fallen die Erklärungsversuche von Budde (S. 31)[2]) und Nowack (S. 28) hin[3]).

Das letzte Wort in v. 23 (am Schluß) halte ich für eine Auffüllung (cf. ap. crit. Bibl. Kittel)[4]).

v. 24 und v. 25 gehören in ihrer Gesamtheit zu G., v. 26 dagegen darf in b „und er zog hinüber nach Pesilim und brachte sich in Sicherheit nach Seir" eine gelehrte Notiz sein. Die allgemeine Angabe in v. 26a wird in v. 26b durch die Pesilim und durch Seir verdeutlicht[5]). v. 27a gehört der Grunderzählung an.

---

1) F. Perles, Analekten zur Textkritik d. A.T. München 1895 S. 85 (hier nähere Begründung).

2) Budde will mit Nöldecke für *happaršedona happèrèš* lesen (cf. Ex. 29,14 Lev. 4,11 usw.) und will dies nicht vom Heraustreten aus der Wunde verstehen, sondern übersetzen: „es ging ihm der Kot ab": die gewöhnliche Folge solcher Verwundungen: so Moore nach Targ. Vulg. Luth. usw. Näheres s. Kom. Budde (S. 31).

3) Auch Eißfeldts Bemühungen, die Parallelität zwischen v. 22 und 23 auf Grund von *hammisdrona u. happaršedona* herauszustellen, sind somit hinfällig.

4) Auch Moore bei Budde S. 31; vgl. auch neuerdings Eißfeldt S. 19,2.

5) Nicht wie Eißfeldt meint, die Hypothese einer Parallelerzählung sei für

v. 27b ist einmal wegen der „Israeliten“ verdächtig[1]), auch nimmt er inhaltlich v. 28 vorweg. Aber auch v. 28 ist keineswegs aus einem Guß. Das „folget mir“ und das später folgende „da zogen sie hinab“ stoßen sich[2]). Es ist mir nun auf Grund des „da zogen sie hinab“ in v. 27b völlig klar, daß auch in diesem Verse (28b) der Ausdruck dem Verfasser von v. 27b zuzuschreiben ist, mit anderen Worten: v. 28b folgt unmittelbar auf v. 27a. Das „Moab“ v. 28a ist nur eine Erklärung zum vorhergehenden „eure Feinde“ und somit später eingefügt.

Von v. 29 gehört unbedingt „und sie schlugen damals die Moabiter“ als Abschluß der Grunderzählung an. Der Rest von v. 29 und ebenso v. 30 sind inhaltlich R (Dt) zuzuschreiben (auch Budde, Nowack u. a.).

Trotz all dieser Erwägungen aber erscheint es mir am richtigsten, dem Charakter der Erzähler gemäß, die Sage mit v. 25 schließen zu lassen. Das, was der Erzähler sagen wollte, hat er gesagt. Alles andere interessiert den Leser oder den Hörer kaum. Die vv. 26—29a erscheinen mir als eine erste Redaktion, die die Ehudsage in den Zshg. der Historie einordnen will.

Es würde sich also auf Grund der ausgeführten Exegese folgende Erzählung ergeben:

v. 12: . . . . . Eglon, der König von Moab, kam, besiegte Benjamin und eroberte die Palmenstadt (v. 13) usw.

v. 15: und es war Ehud, der Sohn des Benjaminiten Gera, ein linkshändiger Mann. Durch ihn sandten sie Tribut an Eglon, den König von Moab.

v. 17: So brachte er Eglon, dem König von Moab, den Tribut.

v. 18 Als er nun das Überreichen des Tributes vollzogen hatte, entließ er die Leute, die den Tribut getragen hatten.

26a u. b in Anspruch zu nehmen: v. 26b ist gewissermaßen eine Steigerung v. 26a.

1) Schon aus diesem Grunde ist eine Verteilung auf zwei Quellen (cf. Nowack, S. 29) nicht möglich; hier hat Moore (Nowack, S. 29) durchaus Recht mit seiner Bestimmung d. v. 27b, wenn er ihn R zuweist. Außerdem möchte der Ausdruck „Israeliten“ die Quelle J stören, da das Wort nach Holzinger (Hexateuch, S. 108 oben) E angehört.

2) Wie ich es nachträglich sehe, ist auch Eißfeldt, S. 19, dieses Faktum nicht entgangen, nur daß er in seinem Sinne der Schwierigkeit Herr zu werden sucht.

v. 20a: Als nun Ehud zu ihm (Eglon) eintrat — er saß in seinem kühlen Obergemach, sprach er zu ihm:
v. 19: Ich habe einen geheimen Auftrag an Dich, König! Da gebot er: Bst! Darauf traten alle, die ihn umstanden, ab.
v. 20b: Da sprach Ehud zu ihm: ich habe einen Gottesspruch an Dich! Da erhob er sich von seinem Sitze.
v. 21: Ehud griff mit der linken Hand zu, nahm das Schwert von der rechten Seite und stieß es ihm in den Leib,
v. 22: so daß nach der Klinge auch das Heft noch eindrang und das Fett die Klinge umschloß.
v. 23: Dann ging er nach dem Abort zu hinaus und schloß die Tür des Obergemachs hinter sich.
v. 24: Als er eben hinausgegangen, kamen seine Höflinge; da sie sahen, daß die Tür des Obergemachs verriegelt war, dachten sie: er wird wohl nur in der Kammer seine Notdurft verrichten. So warteten sie endlos. Als er aber die Tür des Obergemachs immer noch nicht öffnete, nahmen sie den Schlüssel und schlossen auf; da fanden sie ihren Herrn tot am Boden liegend.

Es hat seine Schwierigkeiten, diese Geschichte einer bestimmten Quelle (J [oder E: Stade]) zuzuteilen. Es findet sich in der ganzen Erzählung nicht ein einziger Zug, der dafür spräche. Vielmehr ist alles so frisch und lebendig, kurz und knapp, ohne jede Tendenz erzählt, daß es mir nicht richtig erscheint, hier ohne weiteres J als Quelle anzunehmen. Die sprachlichen Argumente sind keineswegs dazu geeignet. Verwiesen hat Budde allein auf *hithmahmah*. Dieses Verb müßte in den meisten Fällen im A. T. bei J vorkommen, wenn dadurch etwas bewiesen werden sollte. Allein es findet sich nur Gen. 43,10; 19,16 und Ex. 12,39 (doch in der letzten Stelle nimmt Holzinger, vielleicht nach seiner Hypothese mit Recht, E an. [Holzinger, S. 101]). Zwei Stellen können allein nicht beweiskräftig sein. Ihnen gegenüber kommt Jud. 19,8 2. Sam. 15,28; Jes. 29,9; Hab. 2,3 und Psalm 119,60 in Frage, wo J keine Rolle spielt. Außerdem hat noch Holzinger (S. 101) J für das Verb *ăchar* (cf. Gen. 34,19 Dt. 23,22; 7,10). Abgesehen davon, daß J in Gen. 34 nicht in Frage kommt, ist dieses Verb auch sonst bei anderen Schriftstellern durchaus gebräuchlich: z. B. Jud. 5,28; Psalm 40,18; 70,6; 127,2; Jes. 46,13; 5,11; Hab. 2,3; Koh. 5,3; Dn. 9,19; Ex. 22,28; (R. Holzinger) 2. Sam. 20,5; Prov. 23,30.

Inhaltlich ist Jud. 3,12—29 nicht jahvistisch: das Wort Jahwe findet innerhalb der Erzählung keine Statt. Dem Erzähler kommt es darauf an, in möglichst knappen realen Zügen eine Heldentat im Geschmacke der damaligen Zeit zu berichten: einen politischen Mord. Art und Weise wie Inhalt der Erzählung haben nichts mit der Charakteristik zu tun, die Holzinger in seinem Hexateuch von jahvistischer Schriftstellerei entwickelt hat, ganz abgesehen davon, ob letztere in ihrer Art wissenschaftlich noch haltbar ist.

Ebenso unhaltbar ist die literar-kritische Untersuchung Eißfeldts, die noch zur Quelle J die Quelle L einordnen will. Durch meine Exegese hoffe ich, genau begründet zu haben, weshalb diese zwei Quellen und damit auch zwei Parallelgeschichten nicht in Frage kommen. Eißfeldt selbst scheint das gefühlt zu haben. Nachdem er merkwürdigerweise auf S. 20 seines Buches behauptet hat, daß man unsere Ehudgeschichte „mit großer Sicherheit“ als eine Komposition aus zwei Erzählungen zu betrachten habe, lesen wir bereits einige Sätze später: „es ist nicht möglich, die beiden Erzählungen oder Erzählungsfragmente (wegen der allzu großen Ähnlichkeit beider Erzählungen) reinlich voneinander zu sondern und von den parallelen Sätzen mit Sicherheit zu sagen, wie sie auf die beiden Erzählungen zu verteilen seien“. Eißfeldt konstatiert also, wie ich, gewisse Unstimmigkeiten im Text, glaubt aber, im Gegensatz zu mir, trotz aller besseren Einsichten bei der textkritischen Beurteilung, von seiner Methode nicht lassen zu sollen. Hinsichtlich der Quellenscheidung war es mir zunächst eine Beruhigung, bei Eißfeldt den Satz zu lesen „bei der Unsicherheit der Analyse von 3,11—30 ist die Frage, welcher von den drei Quellen die beiden Ehuderzählungen zuzuweisen seien, schwer zu beantworten“. Allein die gewaltsame Lösung, die die nach Eißfeldt schwer zu beantwortende Frage erhält, erweckt doch starke Bedenken. Den Schluß, den Eißfeldt hier macht, wird ein wissenschaftlich kritisches Denken als nicht stichhaltig bezeichnen müssen. Eißfeldt meint, da E den Jipthah zum Besieger Moabs macht, so könne diese Quelle nicht noch einmal von demselben Feinde und seiner Besiegung erzählen. E scheide deshalb von vornherein aus und so bleibe nur noch J und L übrig. Diese beiden Quellen werden nun „gepreßt“, um die Behauptungen Eißfeldts zu begründen. Zunächst muß man sagen, könnte es nur wahrscheinlich sein, daß E nicht zweimal dasselbe zu erzählen braucht. Doch angenommen, E täte es doch,

so wäre es durchaus nicht zweimal dasselbe. Denn die Besiegung Moabs wäre doch dann von zwei verschiedenen Helden zu ganz verschiedenen Zeiten erzählt. Außerdem greift Moab in der Jiphtah-Geschichte und hier zwei verschiedene Stämme an – hier Benjamin, dort Gilead. Weshalb sollte nicht E die Besiegung Moabs von zwei verschiedenen Stämmen erzählt haben? Aber daß zwei Quellen dann nur noch in Frage kommen, wenn E ausscheidet, erscheint recht unbegründet und gewaltsam. Weshalb sollen nach E nicht auch noch andere Autoren oder Richtungen zu Worte kommen? Wenn in dieser Weise des Schließens alle Stücke im Hexateuch und außerhalb desselben bestimmt sind, dann dürfte damit für das Hexateuch-Problem herzlich wenig getan sein, geschweige denn etwas bewiesen. Die für J beanspruchten Argumente sind durchaus nicht stichhaltig, wie ich bereits am Anfang der Geschichte habe zeigen dürfen. Es dürfte eigentlich unnötig sein, besonders zu bemerken, daß Literarkritik nicht ohne Sachkritik betrieben werden kann.

Ich betone zum Schluß noch einmal die Einheitlichkeit der weltlichen Ehudgeschichte als benjaminitischer Stammsage, die in alter Zeit schriftlich fixiert ist, aber im Laufe der Zeiten verschiedene Zusätze und Erklärungen erhalten hat. Die ursprüngliche Erzählung liegt in den vv. 12, 13, 15 (torsoartig) 17 a, 18, 19 b, 20, 21, 22 a, 23—25 vor.

Die Debora-Barak-Geschichte.

Während die vorhergehende Ehudgeschichte rein weltlichen Charakters ist, erhalten im vorliegenden Kapitel die Vorgänge durch die Wirksamkeit der Prophetin Debora bis zu einem gewissen Grade eine religiöse Nuance (vgl. v. 16/14). Es handelt sich m. E. in cap. 4 um eine naphtalitisch-sebulonitische Stammsage, die in eigentümlicher Weise mit der Person der Debora verknüpft ist. Nach der Darstellung unseres cap. hat Debora den Anstoß zu der Waffentat des Barak gegeben, und zwar Debora, die Prophetin. Man wird das als ein Element der historischen Überlieferung ansehen müssen. Die Bezeichnung der Debora als „richtend Israel in jener Zeit“ (v. 4 b) ist das Band, durch das R diese Stammsage in seine Sammlung von „Richter“-Geschichten einknüpft (vgl. als Analoga 11, 7. 8. 11. 13) [1]).

1) Die Notiz in v. 5, daß Debora in ihrer Heimat, dem Gebirge Ephraim,

Die eigentliche Hauptfigur ist ja in der Erzählung Jael und neben dieser ihr Opfer Sisera, so daß die Erzählung eher „die Jael-Sisera-Geschichte", nicht „die Debora-Barak-Geschichte" heißen müßte.

Das literar-kritische Problem der Erzählung.

Die Kritik[1]) hält — trotz Jirku (alt-orientalischer Kommentar zum Alten Testament 1923, S. 140) und Zapletal —, ganz besonders in neuer Zeit O. Eißfeldt (die Quellen des Richterbuches 1925 S. 23), an der Behauptung fest, daß im vorliegenden Kapitel zwei Parallelerzählungen zu einer verarbeitet sind, oder — mit Worten Eißfeldts — daß Fragmente einer Jabin-Geschichte mit einer fast vollständig erhaltenen Sisera-Geschichte vereinigt seien. Äußerlich erkennbar soll die Vereinigung dadurch sein, daß Sisera zum Feldhauptmann des Jabin gemacht ist (v. 2, 7, 17, 23/24).

Eine sachliche Schwierigkeit sieht man in der Lage der Ortschaften, an denen sich die Geschichte abspielt. Die angeblich zu große Entfernung derselben voneinander hat besonders zur Hypothese von Parallelerzählungen beigetragen. Eißfeldt bemerkt S. 24: Jabin von Chazor und Debora auf dem Gebirge Israel passen schlecht zusammen; sie wohnen voneinander zu weit entfernt. Mögen die heute geltenden Identifizierungen von Kedes, Hazor, Haroseth richtig sein oder nicht, methodisch liegt gar kein Grund vor, die Ortsangaben unserer Geschichte und die dabei hervortretenden Entfernungen für unmöglich zu erklären. Warum soll man denn nicht auf dem Gebirge Ephraim von Jabin von Hazor und dem noch etwas nördlicher wohnenden Barak von Kedes haben wissen können?

Was zunächst Eißfeldts Ansicht von einer doppelten Erzählung stützen dürfte, ist der Vorschlag von Alfons Schulz[2]). Nach ihm ist *melekh kᵉnáʿan* v. 2. 23 f. „der" König von Kanaan — nicht, wie oft falsch übersetzt wird: ein König von Kanaan — „dem" Israel (v. 3. 23 f.) gegenübergestellt. „Der König von Kanaan" ist also re-

---

den Leuten Rechtsentscheidungen gegeben hat, wird ebenfalls auf historischer Erinnerung beruhen. Ob man übersetzt: „sie war Richterin" oder: „sie richtete", ist gleichgültig. Für R oder für den, der diese Notiz aufnahm, kommt beides auf dasselbe hinaus.

1) Budde, Komm. z. Richter.

2) Alfons Schulz, Exegese in A. T. (in Ztschr. f. d. Semitistik und verwandte Gebiete, Bd. III, 1924, S. 186).

daktionell, wie ja die Einkleidung des Vorganges in eine Angelegenheit Gesamt-Israels [1]) ebenfalls redaktionell ist. Ein kanaanäisches Königreich gab es ja weder zur Amarna-Zeit noch zur Zeit Josuas. Dieser Vorschlag von Schulz leuchtet durchaus ein.

Das „Gott Israels" neben „Jahwe" in v. 6 mag man für eine Glosse erklären [2]). Ursprünglich ist „Israel" in v. 4b und v. 5b. Aber diese Sätze: v. 4b und ganz 5 sind ja Zusätze, wie die sachliche Kritik Buddes es dartut.

Barak wohnt in Kedeš-Naphtali. Hier beruft er sich [3]) die Führer zum Kriegsrat mit Unterstützung Deboras, die die Leute zu begeistern weiß. Versammlungsort der Kriegsteilnehmer ist der Thabor, wohin jene, er und Debora, sich begeben, v. 10aβb. Vom Thabor aus beginnt der Feldzug. Die vv. 6—10 drängen direkt zu dieser Annahme. Eißfeldt findet allerdings hier Schwierigkeiten und entfernt in v. 6 und 10 „die Leute aus Sebulon und Naphtali", indem er diese beiden Elemente einer anderen, der Jabinquelle, zuweist. Um der sachlichen Ungeheuerlichkeit zu entgehen, daß man dann in der Sisera-Quelle gar nicht erfährt, wo Barak sein Kriegsvolk her hat, ist nach Eißfeldt anzunehmen, daß sich dieses Kriegsvolk „wohl aus Angehörigen vieler Stämme" zusammensetzte. Ferner schließen sich nach Eißfeldt „die beiden Ortsangaben in v. 10 gegenseitig aus". Wie oben gezeigt, bietet Barak von Kedeš, das nördlich von Hazor liegt, den Heerbann auf. Sammelpunkt ist der südlich von Kedeš und Hazor gelegene Berg Thabor. Um Jabins und Hazors Willen. Jabin von Hazor gehört also in die Geschichte hinein [4]).

In v. 10 ist gewiß hinter „sie folgt ihm auf dem Fuße hinauf" ein „zum Thabor" zu ergänzen. Diese Ergänzung braucht nicht in den Text eingeführt zu werden, da ja das Ziel (Thabor) hinreichend

1) Cf. meine weiteren allgemeinen Begründungen hierüber bei der Behandlung von Jud. 3,12—30.

2) Jedoch kann man auch diesen Ausdruck im Text belassen, ohne daß sich dabei für die Sache etwas ändern dürfte.

3) Das „es bot auf" des Barak v. 10 und das des Sisera v. 13 braucht sich nicht und wird sich wohl auch kaum in genau denselben Formen vollzogen haben.

4) So löst sich auch „der Hauptanstoß, das Hin und Her zwischen Bethel und Kedeš" (S. 23) in Wohlgefallen auf. Debora läßt den Barak heimlich zu sich entbieten, regt in ihm den Gedanken eines Kriegszuges an, geht auf seinen Wunsch mit ihm nach Kedeš, um an Ort und Stelle zu agitieren und begibt sich dann mit ihm zum Sammelplatz, dem Thabor. Von da erfolgt der Vorstoß.

bekannt ist, nicht daß „ein alter Redaktor sie gestrichen zu haben scheint". Weshalb auch?

Alle literar-kritischen Einwände Eißfeldts fallen fort, sobald man v. 11 und v. 17 b als Glossen ansieht. v. 11 steht, falls er echt ist, sicherlich ganz am falschen Platz. Die Bemerkung, die v. 11 macht, wäre höchstens hinter v. 17 sinnvoll. Sie würde im Zshg. mit v. 17 durch das Kedeš in v. 11 Schluß keine Diskrepanz in der Lokalität herbeiführen. Denn das Kedeš (wörtlich: „das bei Kedeš liegt") ist ein gelehrter Zusatz zu Zanaim, das vermutlich ganz bekannt war, wenigstens denen, welchen damals die Geschichte erzählt ist. Allein der ganze v. 11 ist wohl nur eine Glosse: eine gelehrte Notiz zu v. 17 a; es wird näher erklärt, was es mit dem Keniter Cheber auf sich hat. v. 17 b ist ein Schreiberinterpretament, was sich von selbst ergibt[1]).

Wenn diese beiden vv.: v. 11 und 17 b fallen, ist die Hypothese von Parallelerzählungen im Kapitel überflüssig. Es läßt sich alles vortrefflich aus dem Zshg. erklären. Die Ausführungen Eißfeldts können demnach nur als gelehrte Spitzfindigkeiten betrachtet werden. Diese meine Behauptung rechtfertigt besonders folgende Tatsache, die ich zum Schluß nicht unerwähnt lassen will. Eißfeldt nimmt daran Anstoß, daß bei Jael in v. 17 „das Weib des Keniters Cheber" steht, obwohl solche Bestimmungen sonst für gewöhnlich üblich sind (cf. hier Debora, das Weib Lapidoths). Er dagegen meint: wie in der Sisera-Geschichte die Jael, so könnte in der Jabin-Geschichte „das anonyme Weib des Cheber" eine Rolle spielen.

Im übrigen möchte ich v. 16 der Schlußredaktion zuweisen: der ganze Stil und Wortlaut weist darauf hin. „. . . und das ganze Heer Siseras fiel durchs Schwert und auch nicht einer blieb übrig", entspricht ganz den Übertreibungen, wie sie am Schluß eines jeden Abschnittes zu finden sind (cf. z. B. 3, 29). Aber was das entscheidende ist: v. 16 zerreißt den Zshg. in der Geschichte. v. 15 Schluß und 17 Anfang beweisen das deutlich. v. 17 Anfang nimmt v. 15 noch einmal auf. Deshalb möchte ich „und S. floh zu Fuß" (v. 17) streichen und das Folgende als eine unmittelbare Fortsetzung von v. 15 ansehen. v. 16 ist auch aus dem Grunde anfechtbar, weil er eine Verwirrung in die Situation hineinbringt. Barak soll nach

1) cf. die scharfsinnige Bemerkung Buddes hinsichtlich dieses Verses als Glosse.

v. 16 Sisera bis zu Charoseth der Heiden, der Hauptstadt Siseras, verfolgen. Sisera aber ist nach v. 17 ff. gar nicht in seine Hauptstadt geflohen, sondern in das Zelt der Jael, das anscheinend auf dem Wege nach dorthin stand. Es ist also nicht anzunehmen, daß Barak zunächst sein Heer bis zur Hauptstadt verfolgt und dann noch einmal umkehrt und alle Straßen absucht. Nach v. 22 ist dieses nicht wahrscheinlich und somit v. 16 als späterer Einschub bestimmt.

V. 8/9 möchte ich nicht mit Budde streichen. In v. 3 und 13 sind die „900" eisernen Wagen vielleicht wegen der ungewöhnlich großen Zahl Zusatz. v. 2/3 gehört der Schlußredaktion an. Der Satz v. 3 b β „und er bedrängte sie" usw. sollte vor v. 3 stehen. Daß Sisera nicht als selbständiger Stadtkönig, sondern als Jabins Feldhauptmann erscheint, braucht nicht notwendig redaktionelle Harmonisierung zu sein, vgl. Jirku a. a. O. S. 104. In v. 15 ist „mit der Schärfe des Schwertes" aus v. 16 versehentlich eingetragen.

Es dürfte somit auf Grund der Exegese klar erwiesen sein, daß es sich um eine einheitliche Geschichte handelt, die nur Zusätze mannigfacher Art erfahren hat und dazu eine Schlußredaktion. Aus jenen Zusätzen aber auf eine Parallelerzählung zu schließen, ist unzulässig. Dazu müßten doch zahlreichere und sachlich wichtigere Anhaltspunkte wirklich gegeben sein, nicht „Tatsachen, die freilich selbst nur Vermutungen sind", Eißfeldt S. 32[1]). Wie von einer selbständigen Jabin- und einer ebensolchen Sisera-Geschichte nicht die Rede sein kann, so ist auch die Erzählung von cap. 4 literarisch völlig selbständig gegenüber dem sogen. Deboraliede cap. 5.

Was die Verteilung auf die Quellen J und E angeht, so hat Eißfeldt richtig bemerkt, daß Budde, Cornill, Steuernagel u. a. mit Unrecht die „Sisera-Erzählung" (bei mir etwa die einheitliche Grunderzählung) E zugewiesen haben. „Ihre für E herangezogenen Kriterien beweisen nichts. In diesem Sinne sind viele Erzählungen theokratisch[2]). Aber auch Eißfeldt wandelt in seiner Verteilung auf

1) Man hat später Parallelerzählungen durchaus in ihrer Art erhalten und eine Fusion nicht angestrebt, wie z. B. Gen. 1 u. 2 (Gen. 1,27; mit Gen. 2,8. 21—23 und 16 mit 21).

2) Interessant und recht bezeichnend für Eißfeldts Begründungen wieder ist folgender Satz (cf. S. 33 Mitte): „wie E erzählt, mag man sich an 1. Sam. 7 klar machen, das wahrscheinlich aus E stammt".

die bekannten Quellen merkwürdige Wege. Ein sonderbarer Schluß ist es wenigstens, daß für die Jabin-Erzählung nur J oder L übrig bleiben kann und E nicht in Frage kommt, weil Jabin bereits in Jos. 11 erwähnt ist, und dieses Stück E zugesprochen wird (S. 32). Damit aber die Quelle J nicht nur aus Bruchstücken, wie Eißfeldt sie aus dem geschlossenen Zusammenhang herausbricht, bestehe, nämlich

v. 6: „aus Kedeš — Naphtali"
v. 6: „aus denen von Naphtali und Sebulon"
v. 10: „und er bot Naphtali und Sebulon nach Kedeš auf"
v. 11: „und der Keniter Cheber hatte sich getrennt von Kain ... und schlug sein Zelt auf bis zur Eiche bei Zanaim, das bei Kedeš liegt".
v. 17b: „denn es war Friede zwischen Jabin, dem König von Chazor und dem Hause des Keniters Cheber",

muß er erstens die vv. 1—3 und 23/24, die der Schlußredaktion gehören, für die Jabinerzählung, also J in Anspruch nehmen, und zweitens allerlei Füllsel hinzuphantasieren, wie daß „auch die Jabinerzählung Barak als Hauptperson gekannt habe", daß „der Jael der Siserageschichte das anonyme Weib des Cheber in der Jabingeschichte gegenüberstehe" (S. 26). Die Siseraerzählung Eißfeldts soll der von ihm erfundenen L-Quelle angehören. In der Tat wäre das die einzige Möglichkeit. Denn die L-Quelle Eißfeldts ist harmlos und, weil eben alles andere als J, E und P, wohl annehmbar. Durch die Schaffung der L-Quelle hat Eißfeldt in richtiger Erkenntnis der Gewalttätigkeit betreffs der Verteilung auf Quellen im bekannten Sinne einen neuen Quellentyp geschaffen. Durch sie entgeht man diesen haltlosen, gequälten Distinktionen, wie sie bei Budde, Cornill, Nowack u. a. vorliegen. Vor allem aber liefert diese L-Quelle dann die Form, in der eine rein profane, durch keine durchgehende theologische Tendenz getrübte Erzählung einer israelitischen Waffentat mit ihrem Drum und Dran uns dargeboten wird. Damit hätte Eißfeldt, ohne es ausdrücklich zu wollen, im Grunde das richtig herausgestellt, was eine sachliche Kritik betreffs der Quellenscheidung finden mußte.

Um die Einheitlichkeit der Geschichte noch einmal klar heraustreten zu lassen, gebe ich zum Schluß noch eine Textübersicht:

v. 2/3: Der König Jabin von Chazor bedrückte durch seinen Generalissimus Sisera „die Israeliten".

v. 4/6: Debora aber, eine Prophetin, sandte hin und ließ Barak, den Sohn Abinoams, aus Kedeš-Naphtali rufen und sprach zu ihm: Wohlan! Jahve gebietet: auf! zieh hin auf den Berg Thabor und nimm mit dir 10000 Mann, aus denen von Naphtali und Sebulon.

v. 7: Dann will ich Sisera samt seinen Wagen und seinen Haufen zu dir nach dem Bache Kison bringen und will ihn in deine Hand geben.

v. 8: Barak antwortete ihr: Wenn du mit mir gehst, will ich gehen; wenn du aber nicht mit mir gehst, gehe ich nicht!

v. 9: Sie erwiderte: ich werde in der Tat mit dir gehen; doch wird der Ruhm auf dem Wege, den du gehst, nicht dir zufallen, sondern in eines Weibes Gewalt wird Jahve Sisera verkaufen! Und Debora machte sich auf und ging mit Barak nach Kedeš.

v. 10: Hierauf entbot Barak Sebulon und Naphtali nach Kedeš; 10000 Mann folgten ihm auf dem Fuße hinauf, auch Debora zog mit ihm hinauf.

v. 12: Als man nun Sisera meldete, daß Barak, der Sohn Abinoams, auf den Berg Thabor gezogen sei, da entbot Sisera alle seine Wagen und das ganze Kriegsvolk, das er bei sich hatte, aus Charoseth der Heiden an den Bach Kison.

v. 14: Da sprach Debora zu Barak: Auf, denn dies ist der Tag, an dem Jahve Sisera in deine Gewalt gegeben hat; schon ist Jahve selbst vor dir her ausgezogen! So stieg denn Barak vom Berge Thabor herab und 10000 Mann folgten ihm.

v. 15: Da setzte Jahve Sisera und alle die Wagen und das ganze
Heer vor Barak her in Verwirrung, und Sisera stieg vom
v. 17: Wagen und floh zu Fuß zum Zelte Jaëls, des Weibes des Keniters Cheber.

v. 18: Da trat Jael heraus, Sisera entgegen und sprach zu ihm: kehre ein, Herr, kehre ein zu mir; du hast nichts zu fürchten! Da kehrte er zu ihr ein ins Zelt und sie deckte ihn mit einer Decke zu.

v. 19: Er aber bat sie: gib mir ein wenig Wasser zu trinken, ich bin durstig! Da öffnete sie den Milchschlauch und gab ihm zu trinken, dann deckte sie ihn wieder zu.

v. 20: Er aber bat sie: tritt an die Tür des Zeltes und, wenn

jemand kommt und dich fragt und spricht: ist jemand hier: so sage: nein!

v. 21: Da ergriff Jael, das Weib Chebers, einen Zeltpflock, nahm den Hammer in die Hand, trat leise an ihn heran und schlug ihm den Pflock durch die Schläfe, so daß er in die Erde eindrang[1]).

v. 22: Da erschien plötzlich Barak, in der Verfolgung Siseras begriffen. Jael trat hinaus ihm entgegen und rief ihm zu: Komm ich will dir den Mann zeigen, den du suchst! Als er zu ihr eintrat, fand er Sisera tot daliegend mit dem Pflock in der Schläfe.

Die Gideongeschichten.

Der Komplex der Geschichten über Gideon (6,11—8,35), so wie er uns vorliegt, ist von einer Hand sozusagen zu einem geistlichen Epos umgestaltet. Ihm liegen einzelne, ursprünglich selbständige Berichte zugrunde, die von den verschiedensten Händen zu stammen scheinen. Eine Verteilung auf J und E braucht nicht stattzufinden. Sie wäre, vor allem bei den Geschichten, die aus gewissen Tendenzen heraus (z. B. 6,11—24; 25—32; 8,24—27) niedergeschrieben sind, mehr als willkürlich. Alle noch so vorsichtigen Vermutungen bezüglich einer Quellenscheidung auf Grund einzelner weniger Wörter und Wendungen verraten die Verlegenheit des Kritikers, seine Thesen in concreto zu belegen. Wenden wir uns zur Behandlung der einzelnen Abschnitte.

Kapitel 6,11—24.

Der Passus ist so, wie er uns vorliegt, nicht einheitlich. Diese Erkenntnis ist nicht neu (cf. Eißfeldt)[2]). Sie haben Bertheau, Wellhausen, Böhme, Budde, H. Winkler, Holzinger bereits gehabt. Allein sie denken alle an eine Zusammenarbeitung aus zwei Quellen, die ich bestreiten zu müssen glaube[3]).

1) „Er war nämlich vor Ermüdung eingeschlafen", steht hier mindestens an unpassender Stelle; vielleicht am Ende von v. 20 versehentlich ausgelassen, ist es am Rande nachgetragen und dann in entstellter Form und an unpassender Stelle in den Text gesetzt.

2) „Die Quellen des Richterbuches." Hinrichs 1925.

3) Die Anfügung nicht quellenhafter Zusätze an eine einheitliche Erzählung ist bekannt, wie Eißfeldt zugibt (S. 36). Indes meint er, wird vorsichtige

6,11—24 ist im Kern von priesterlicher Hand verfaßt, bevor es durch ein weiteres priesterliches Interesse zu seiner vorliegenden Gestaltung gelangte. Ich nenne den ursprünglichen Verfasser A, den anderen B.

B hat die Darstellung des A (wie wurde Gideon zum Führer der Manassiten gegen die Midianiter?) ausgebaut und gleichzeitig noch ein anderes Motiv einzuflechten gewußt (wie wurde Ophra zur Kultstätte?). Darin muß man Greßmann ohne weiteres zustimmen, daß diese beiden Motive die Erzählung bestimmen. Nur möchte ich die Möglichkeit einer haarscharfen Zweiteilung des Passus bestreiten und damit Greßmanns Ansicht, es hätten die Darstellungen beider Motive ursprünglich gleichzeitig nebeneinander existiert. Vielmehr wird man das zweite Motiv als eine sekundäre Schöpfung des B anzusehen haben.

Die Erzählung ist ursprünglich, wie schon gesagt, von geistlicher Hand verfaßt und wird ungefähr so gelautet haben (A):

Gideon klopfte in der Kelter Weizen aus, um ihn vor den Midianitern [1]) zu bergen. Da erschien ihm Jahve [2]) und sprach zu

---

Untersuchung immer wieder zur Erklärung aus Quellenmischung zurückkehren müssen. Allein was er „vorsichtige Untersuchung“ nennt, möchte ich lieber Festhalten an einer beliebten Methode nennen. Wenn ihm die Erreger der Unebenheiten, Wörter und Sätze, zu farbig sind, um sie als sekundäre Zusätze anzusehen, so möchte ich meinen, daß es lediglich auf die mehr oder minder größere Geschicklichkeit der Glossatoren ankommt, um Zusätze als möglichst echt scheinend anzubringen.

1) V. 11 und v. 12 zeigen einen doppelten Anfang. Beide vv. können aber unmöglich ursprünglich sein. Auch Holzinger ist derselben Meinung. Er hält sie für Dubletten und folgerte zwei verschiedene Quellen. Diese Folgerung ist durch nichts begründet (cf. auch Eißfeldt). Vielmehr zeigt sich hier die Arbeit des B in v. 11a. v. 11b und v. 12 sind ursprünglich. Da die Terebinthe als heiliger Baum ausgewiesen werden sollte, mußte B. einen v. vorsetzen. Daß v. 11a nicht einheitlich sein soll (Eißfeldt), ist nicht einzusehen: in v. 24 ist „des Abiesriten“ (auf Ophra bezogen) durchaus nicht kollektivistisch zu nehmen. Das „sein Sohn“ ist ebenfalls nicht echt, d. h. gehört nicht zum ursprünglichen Bestandteil des v. 11b, mit dem die eigentliche Geschichte beginnt. „Sein Sohn“ in v. 11b gehört noch zu v. 11a und so ist „des Joas des Abiesriten“ durchaus innerhalb von v. 11a echt und gehört nicht der Quelle J an, die bei der Geschichte überhaupt nicht in Frage kommt (cf. meine Analyse).

2) Es muß hier schlechtweg „Jahve“ heißen (cf. v. 14). Der Bote Jahves ist hier ein späteres Theologumenon. Anders Eißfeldt: Der Wechsel beweist gerade die Existenz zweier Quellen und die Pietät, mit der die Redaktoren den Wortlaut ihrer Quellen bewahrt haben. Leider Gottes muß Eißfeldt dem sofort

ihm: Jahve sei mit dir, du starker Held! Gideon erwiderte ihm: Mit Vergunst, mein Herr; wenn wirklich Jahve mit uns ist, warum hat uns denn dies alles betroffen? Nun aber hat uns Jahve verstoßen und hat uns den Midianitern preisgegeben! Da wandte sich Jahve zu ihm und sprach: Geh hin in dieser deiner Kraft und rette dein Land aus der Hand Midians[1]). Er erwiderte ihm: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, dann gehe doch nicht von hier weg, bis ich wieder zu dir komme und meine Gabe (Geschenk?)[2]) herausbringe und dir vorsetze! Er sprach: ich bleibe, bis du zurückkommst. Da ging Gideon hinein, richtete ein Ziegenböckchen her und ungesäuerten Kuchen (die Brühe tat er in einen Topf, das Fleisch legte er in einen Korb), brachte es hin zu ihm und setzte es ihm vor[3]). Da griff Jahve hin und berührte mit der Spitze des Stabes, den er in der Hand hielt, das Fleisch und die Kuchen. Da sprang Feuer aus dem Felsen und fraß das Fleisch und die Kuchen; und Jahve war ihm aus den Augen verschwunden.

Es ist m. E. dem Erzähler A darauf angekommen, zu berichten, wie die Gottheit Gideon zum Kampf gegen die Midianiter beruft. Die in Gestalt eines Wanderers auftretende Gottheit gibt sich hierbei als Jahve zu erkennen. Der wichtigste Moment der Erzählung ist die Selbstoffenbarung Jahves (cf. Ex. 13, 21; 14, 19 ff. Num. 14, 14 Dt. 33, 16; Ex. 3, 2—4a. 5. 7—8. Gen. 15, 12, 17; 19, 24; I Reg.; 18, 38 u. a.); darauf steuert der Verfasser ohne jeden Umschweif hin.

---

widersprechen, da v. 11 (der Engel Jahves) mit v. 14 eng zusammenhängt (wieso, weiß niemand). Also muß, da v. 14 Jahve hat, auch v. 11 Jahve stehen, und so wird eben „Bote Jahves" in „Jahve" verwandelt und „Bote Jahves" als Assimilation an v. 12 „bequem" erklärt. Nach Eißfeldt soll auch für die mit v. 12 beginnende Erzählung vom Engel Jahves dadurch eine Stütze gewonnen sein, daß in v. 13, der deutlich mit v. 12 zusammenhängt, der Engel Jahves (der Jahve gleich ist: Anm. d. Verfassers) von Jahve in der 3. Person redet. Weshalb aber kann Jahve nicht selbst, da er ja nicht als Bote erkannt werden will, von sich in der 3. Person reden? — Vollständig bricht Eißfeldts Behauptung einer doppelten Quelle (Merkzeichen 1. Quelle: Engel Jahves und 2. Quelle: Jahve) mit v. 22 zusammen.

1) „Und rette dein Land aus der Hand Midians." Diese Zweckbestimmung ist wohl hier zu ergänzen.

2) *mincha* bedeutet hier: Geschenk, Gabe, Bewirtung. Allmählich entwickelt sich das Wort zum Terminus „Opfergabe". Hier nach der Erzählung weiß Gideon noch nicht, daß es Jahve selbst ist, mit dem er redet. Er ahnt es nur.

3) *nāgaš* ist nicht von vorneherein kultischer Ausdruck.

Gideon klopft in der Kelter Weizen, da gesellt sich zu ihm ein Mann, der ihm einen Gruß Jahves entbietet. Gideon erwidert ihm mit der Bemerkung: Jahve ist nicht mehr mit uns, er hat uns verlassen und den Midianitern ausgeliefert. Darauf der Unbekannte zu Gideon: gehe hin in dieser deiner Kraft[1]). Gideon erwidert nichts. Er fordert keine Bestätigung des Wortes mehr, das ihm ans Herz griff. Er denkt vielmehr an eine Bewirtung des teueren Gastes, wie es im Orient damals wie heute die Pflicht der Gastfreundschaft erheischt. Er läßt alles liegen und stehen und eilt, seinen Gast zu bewirten. Er mag geahnt haben, daß ein Abgesandter Jahves vor ihm stehe und deshalb nicht den Mut besessen haben, ihn weiter zu fragen. Seine Vermutung hat ihn nicht betrogen: der Unbekannte erweist sich als Jahve selbst. Er erscheint im Feuer und verzehrt die Speisen, die ihm Gideon gereicht hat.

Ein eigentlicher Schluß fehlt, was immerhin merkwürdig erscheinen mag, da kein Mensch die Gottheit sehen kann, ohne dem Tode geweiht zu sein. Wenn aber v. 22 f. als Schluß anzusehen ist, wäre in v. 23 „Heil Dir" doch störend im Hinblick auf v. 24, wo der Altar Jahves „*Jahve šalôm*" benannt ist. v. 24 ist aber B zuzuschreiben. Möglich wäre schließlich dann nur noch, daß B den A v. 23 benutzt hätte und fortgeführt zu v. 24.

Aber B ist noch viel mehr an dem Passus beteiligt. Er hat die Geschichte des A durch Zusätze oder besser gesagt, Erklärungen, ungeschickt zurechtgemacht. Die durchaus klare und deshalb in ihrer Kürze wuchtige Erzählung des A ist durch Zusätze um ihren wahren Charakter gebracht. Die Art, wie v. 11 a, 20, 24 erzählt sind, läßt deutlich genug ein starkes Interesse einer zu Ophra lebenden Priesterschaft erkennen (es ist möglich, daß diese Priesterschaft

1) Hier interpretiert Budde: die Kraft, die dir eigen ist, die man dir ansieht, d. h so wie du bist, gehe hin. M. E. durchaus zutreffend. H. Wincklers Vermutung dagegen (Altor. Forsch. I S. 46) ist abzulehnen (cf. auch A. Bruno, S. 122). Allerdings A. Brunos Meinung hierüber hat ebensowenig Berechtigung. Ihm kommt es mit aller Gewalt darauf an, seine eigentümliche Quellentheorie (J u. G) an den Mann zu bringen. Sie ist für ihn eine selbstverständliche Voraussetzung, der sich alles einfügen „muß". Da nun merkwürdigerweise die Jerubbaalgeschichte 6, 25—32 bei Bruno vor 6, 11—24 zu stehen kommt, muß es natürlich „gehe hin, mit dieser deiner Kraft (die du schon durch die Tat so herrlich bewiesen hast)" heißen (cf. die Unmöglichkeit dieser Erklärung bei meiner Lösung der Jerubbaalgeschichte).

auch an 8,22—28 beteiligt ist). Diese in Ophra an der Gideonsage interessierte Priesterschaft (von mir kurz: B genannt) wird auch v. 14aβb, 15, 16, 17b geschaffen haben. v. 14aβ ist einmal das „Israel" auffällig. Da es sich um eine manassitische Stammsage handelt, wird dieser Ausdruck auf Rechnung der Schlußredaktion kommen. Der Schluß des Verses aber nimmt die Pointe vorweg und macht so alles Folgende unmöglich (cf. Budde und Nowack, S. 63). Dasselbe gilt von v. 16. Hiernach muß ja Gideon wissen, wer mit ihm redet und v. 22a und b wären dann ganz töricht. Ist aber v. 16 Zusatz, dann auch v. 15. Denn v. 15 ist nur durch v. 16 sinnvoll. v. 17b ist aus denselben Gründen wie v. 16 zu behandeln.

Hier bemerkt A. Bruno (S. 115) sehr treffend: „. . . auch hat man den Eindruck, das Wunder, daß Feuer aus dem Felsen sprang (v. 21), sei das nicht von dem Helden geforderte Zeichen, sondern etwas, was der Engel tut, ohne dazu aufgefordert zu sein". Der Zusatz (17b) läßt also deutlich eine Korrektur des B erkennen. A hat mit der Jahveoffenbarung (v. 21) etwas anders sagen wollen.

---

1) Die Parallelität, die Eißfeldt zwischen den vv. 13/14 und den vv. 14/16 konstatiert, ist vielmehr als eine Steigerung der vv. 13/14 durch 14/16 anzusehen. „Jahve sei mit dir", ist der Gruß; dann erst folgt in v. 14 der Auftrag. Eißfeldt schaut zu sehr durch die Brille „Quellenscheidung" und verliert so das ganze gesunde Urteil für den Aufbau und den Wortlaut einer Erzählung. Alle seine Argumente für Quellenscheidung sprechen gerade für das Gegenteil. v. 18 nnd v. 19 zu trennen und einer besonderen Quelle zuzuschreiben, ist durch die angegebenen Argumente nicht möglich. Wieviel Spekulation unnötig geschaffen werden muß, um zwei Quellen herauszuschälen, zeigt die Konstruktion des Anschlusses des v. 19 an v. 13. Diese Ausführungen Eißfeldts, die als wissenschaftlich sicher gelten sollen, sind unkontrollierbar und gesucht.

Am unwahrscheinlichsten erscheint mir, was über die vv. 22—24 gesagt ist. Hier sieht man deutlich, wie mit der unbewußten Absicht, ein System zu halten, konstruiert wird. Zu solchen „Deutungen" hat Eißfeldt einfach methodisch nicht das Recht. Das Auftretenlassen des Joas in v. 22/23 läßt der Text in keiner Weise zu. Eine Berufung auf 13,22 ist nicht möglich. In cap. 13 ist durch die vv. 11 und 21 deutlich zum Ausdruck gebracht, daß das Weib des Manoach, also die eigentlich Unbeteiligte an dem Vorgang, dauernd bei Manoach gewesen ist: beiden war der Engel Jahves erschienen. Eißfeldt ist deshalb keineswegs berechtigt, die vv. 22.33 Joas in den Mund zu legen. Die Deutung ist ein Phantasieprodukt schlimmster Art. An ihr hängt die ganze Quellenscheidung im vorliegenden Passus 6,11—24. Denn, wenn 22/23 anders gedeutet werden muß, rücken auch alle anderen Argumente für Quellenscheidung in ein anderes Licht.

In v. 19 erscheint nur „und ein Epha Mehl“ Zusatz zu sein (cf. die Begründung bei Budde). Ebenso erweist sich der Text „das Fleisch“ ... bis „in einen Topf“ als sekundär: 1. weil jede Bezugnahme hierauf in v. 21 fehlt, obwohl sie das Wunder vergrößern könnte. 2. Dagegen in v. 20, der von vorneherein als Glosse auszuscheiden ist, dasteht. Das Trankopfer soll den Opferritus noch vermehren. Man kannte also in der Zeit, als B korrigierte, das Trankopfer schon. Das dürfte für die Zeitbestimmung, in welcher B schrieb, interessant sein. v. 20 zeigt in seiner Ausführlichkeit, wie man in Ophra opfern mußte[1]). Für den, der in Ophra opferte, war es wichtig zu wissen, wie Gideon geopfert hatte. Denn wie es zum erstenmal gemacht war, mußte es immer wiederholt werden (Greßmann). v. 20 ist deshalb Zusatz des B. Der Fels heißt in v. 20 *selaʿ*, in v. 21 *ṣûr*. Es ist nicht denkbar, daß unmittelbar aufeinander die Ausdrücke wechseln (cf. Bruno, S. 117 f.). Auch das spricht für die Arbeit des B in v. 20[2])[3]).

Aus der Art dieser Zusätze läßt sich die Absicht des B erschließen. Es scheint ihm darauf anzukommen, die Kultstätte Ophra zu empfehlen. Gideon ist es gewesen, dem hier Jahve sich offenbart hat und zwar ist es der fromme Gideon gewesen. Seine Frömmigkeit besteht darin, daß er seiner Kraft durchaus nichts zutraut. Es genügt ihm nicht das Wort Jahves. Nur eine zauberhafte Bekräftigung dieses Wortes vermag ihm den Glauben zu geben[4]). Jahve soll führen und leiten, und zwar sichtbarlich. Das Wort ist Jahves, wenn es durch die Offenbarung Jahves, d. h. durch das Feuer, bestätigt wird. Ohne diese Offenbarung braucht es nicht ein Wort Jahves zu sein. Wäre dieses Verhalten Gideons mit „Mißtrauen“ zu bezeichnen, dann hätte doch ein mißbilligendes Wort für dieses Verhalten dagestanden (cf. 6, 39). Man schrieb auch damals nicht ganz ohne Kritik. Gideon erscheint in seinem Verhalten nicht tadelnswert, im Gegenteil, er wird der Gegenstand priesterlicher Verherrlichung dadurch, daß er erst dann etwas zur Be-

1) Wenn man das Ausgießen der Brühe als Trankopfer auffassen darf, so sollte das die Art des Opferns beschreiben, eine Spende gekocht von Fleisch, Brot und Getränk. Denn ein Ritus steht wohl hinter der ganzen Handlung von v. 20.

2) LXX beidemal πέτρα.

3) I. Reg. 18, 34 ganz anders.

4) A hat die Zeichenforderung nicht. Der Engel tut das Zeichen ungebeten.

freiung seines Volkes zu unternehmen gedenkt, als er sich ganz der Hilfe Gottes gewiß ist. Jahve sagt doch zu Gideon: „Heil dir“ [1]).

Wie ganz anders denkt man hierüber in 6,36—40. Hier sieht man in der wiederholten Forderung einer Gottesoffenbarung (Gideon ist hier der Zweifler, die Gottheit langmütig: ein Midrasch, der das zweite Motiv in 13a aufnimmt) doch unberechtigtes Mißtrauen (v. 39). Ich betone: in der wiederholten Forderung einer Gottesoffenbarung. Das scheint mir ein Argument für meine Behauptung, daß man in 6,11—24 nichts Tadelnswertes findet. Hier in v. 39 eine Kritik. Schon daß hier der Gottesname *Elohim* zu lesen ist, deutet auf einen anderen Autor hin und auf eine andere Zeit, die deutlich bekundet, daß sie 6,11—24 nicht mehr versteht. Der Autor hat ein bestimmte Tendenz. Er vergißt, darüber zu berichten, daß man nach einer Gottesoffenbarung der Gottheit seinen Dank zu entrichten hat (vgl. 6,23—24; 7,15). 6,36—40 ist also eine Art Dublette zu 6,11—24 (cf. Kautzsch[4]: Kittel, S. 380 Einl.)

Wenn man nun nach der bisherigen Kritik gerne den Passus 6,11—24 dem Jahvisten in die Schuhe schieben möchte oder wie Kittel vorsichtig meint: der Verfasser gehöre dem Kreise der Geistesverwandten von J an, oder ein Mann der jahvistischen Schule schreibe hier (Nowack, S. 62), so müßte diese Erkenntnis nach Steuernagel (vgl. Einl.) falsch sein. Denn hier heißt es: es ist ein Vorzug von J, daß er gerne die Quellen sprechen läßt und ohne eine Tendenz der Berichterstattung arbeitet. Jedoch ist dieser Passus alles andere als nicht tendenziös, wie ich zu zeigen versucht habe. Auch Budde wird hier nicht sagen dürfen: hier sei J mit elohistischem Einschlag [2]). Bewiesen hat er derartige Behauptungen nie. Oder meint er etwa dadurch, daß er die Bittformel in 17a als ein Charakteristikum von J betont (cf. Gen. 18,3; 30,27; 33,10; 47,29; 50,4; Ex. 33,13; 34,9 und 11,25), J in 6,11—24 nachgewiesen zu haben? Die Bittformel kann doch unmöglich Merkzeichen einer bestimmten Schule sein, da sie ein ganz volkstümlicher Ausdruck ist. Wenn alle die aufgeführten Stellen im Pentateuch, die diesen Ausdruck haben, aus besagtem Grunde einer Quelle J zugehören

1) Ich rechne v. 22b—24 zu B. Mit v. 22a schließt die Erzählung von selbst, was der Wortlaut deutlich bekundet. Alles andere ist theologische Bearbeitung von B, der auch sonst, wie gezeigt, aus der einfachen Geschichte des A etwas gemacht hat, was in seiner jetzigen Form uns vorliegt.

2) Das Elohistische in diesem Passus lehnt auch mit Recht Eißfeldt ab.

ich stehe mit Duhm u. a. auf dem Standpunkt, daß wir es bei den Visionen eines Jesajas und Jeremias mit einem „Faktum“ — besser inneren Erlebnis — zu tun haben, das aber durch die bald hinzutretende Meditation des Visionärs und die Nacherzählung weiter ausgebaut, vielleicht auch vergröbert wird; deshalb ist es auch für uns bisweilen unmöglich, festzustellen, wo die Vision aufhört und die Meditation einsetzt. Nun könnte man sagen, daß bei Ezechiel Meditation und Ausgestaltung nur in weit höherem Maße als bei den Früheren vorliegt. Aber gerade dadurch würde dann Ezechiel in bedenkliche Nähe zu den Späteren geraten, die über der detaillierten Ausmalung des visionären Erlebnisses dieses selbst und seine Bedeutung in den Hintergrund treten lassen [1]), oder überhaupt nur Freude an der Darstellung einer fingierten Vision haben, deren Zweck es ist, dem zugrunde liegenden Gedanken einen höheren Reiz zu verleihen.

Wohin ist nun Ezechiel zu zählen? Eine Entscheidung ist schwer zu treffen, jedenfalls wenn man sich nur auf die Berufungsvision beschränkt und von den anderen geistigen Erzeugnissen des Verfassers absieht. Bisher war man geneigt, Ezechiel den Späteren zuzuzählen. Man hat nun versucht, des Problemes auf literarkritischem Wege Herr zu werden; besonders ist das seitens Herrmanns und Hölschers geschehen: Sie scheiden die sog. Thronwagenbeschreibung aus c. 1 aus.

Auf den ersten Blick wird einem dieser Eingriff durchaus einleuchten; besonders der von Hölscher, weil dieser den einmal als Fremdkörper erkannten Passus tatsächlich nun auch beiseite läßt und nicht, wie Herrmann es tut, aus falscher Pietät gegenüber der Überlieferung als ein späteres Produkt von Ezechiels Hand an seinen früheren Platz wieder aufnimmt. Aber — wer hat von beiden die Sektion an der richtigen Stelle vorgenommen? Herrmann sieht vv. 6—26 als Einschub an, Hölscher dagegen vv. 5—27. Diese

---

Späterer .... Diese keusche Zurückhaltung .... zeichnet Jahwes überwältigende Majestät besser als die größte Anstrengung menschlicher Darstellung.

1) Bezeichnend für diese Auffassung des Propheten sind die letzten Worte Bertholets in der Schlußbemerkung zu c. 1: „Es haftet ihm etwas an vom Dogmatiker. Die Dogmatik lebt von der Gedankenarbeit des originalen Geistes der Vergangenheit; den Epigonen bleibt es überlassen, ihre freien Schöpfungen zu dogmatisieren. Damit ist freilich ausgesprochen, daß Ezechiel als Prophet schon zu den Epigonen gehört.“

gestrichen vom Redaktor), sind auch nach seiner Meinung zwei verschiedene Gottesanschauungen gegeben. Wäre diese Behauptung richtig, dann ist unverständlich, weshalb Budde nicht bei 7,9—15 einen Anspruch auf E macht: hier handelt es sich doch auch um eine Traumoffenbarung Jahves an Gideon, wenn auch um eine indirekte (allein hier steht Jahve). Der vermeintliche Einschub Buddes paßt aber gut zu seinen Ideen. Leider ist auf Grund des Textes nichts vorhanden, das einen Anstoß dazu gäbe. So bliebe allein der Gottesname *Elohîm* noch übrig, der eine Berechtigung gäbe, 6,36—40 für E in Anspruch zu nehmen. Gewiß ist hier ein anderer Autor als in 6,11—24 am Werke. Den Verfasser aber auf eine Bezeichnung: Elohist festzunageln oder in ihm den Anhänger einer bestimmten Schule zu sehen, ist deshalb noch nicht notwendig. Daß *Elohîm* nicht eine bestimmte Gottesgestalt mit bestimmten Eigenschaften ist, hat eine Kritik gefühlt, die E_1 E_2 E_3 usw. setzt. Hier ist das Wort „Schule" nur ein Ausweg.

Eine neuere Arbeit von Arwid Bruno („Micha und der Herrscher aus der Vorzeit", Deichert 1923), die u. a. auch diese Gideongeschichten bearbeitet, hat vielleicht auch die Unzulänglichkeit der J- und E-Quellen gefühlt und eine neue Verteilung „konstruiert": eine Jerubbaalquelle und eine Gideonquelle: J und G.

Die Jerubbaalquelle umfaßt die vv. 6,11. 12b. 13. 14a. 16b. 17a. 18. 19. 20. 21. 23b. 24; die Gideonquelle hat die vv. 6,12a. 14b. 15. 16a. 17b; 6,36. 37. 38. 39. 40. 22. 23a.

Abgesehen davon, daß es mir ganz unmöglich erscheint, daß man mit den einzelnen Versen so herumspringt und bald in diese, bald in jene Quelle sie steckt, so hat die G-Quelle ein großes Manko aufzuweisen. Es fehlt ihr der Anfang. Man fragt sich doch, wie Bruno selbst ganz richtig erwähnt, wo und wie Jahve sich Gideon in der G-Quelle offenbart. Diesen Mangel weist auch Budde mit seiner Bestimmung von 6,36—40 auf. Auch hier fehlt, wenn man eine Verteilung auf E annimmt, der Anfang. Buddes Ansicht, der Redaktor hätte den Anfang, der in einer Traumoffenbarung bestehe, zugunsten von 6,11—24 gestrichen oder fortgelassen, ist künstlich und nicht beweisbar. Vielmehr wird das Wort *mōšîaʿ* in v. 36 das Ausgangswort sein, das man aus den vv. 14/15 entnahm, um eine neue Geschichte zu erzählen. *mōšîaʿ* wird nicht, wie A. Bruno annimmt, Merkmal einer neuen Gideonquelle sein. Die Argumentierung Brunos mit *'ôth* reicht zu einer Beweisführung für eine Gideonquelle

nicht aus (S. 116). Einmal bin ich, wie schon oben erwähnt, der Ansicht, daß wir nicht das Recht haben, einzelne Stücke und Verse aus dem Zshg. zu reißen und sie nach unserem Geschmack zusammenzustellen. Es ist wohl ausgeschlossen, daß der Redaktor in dieser sophistischen Weise zwei bestehende Quellen zerpflückt hat, zumal ein ausreichender Grund dafür nicht vorhanden ist. Dann aber kann *'ôth* ebensowenig wie *mōšîa'* der Anknüpfungspunkt einer neuen Geschichte sein. Alles andere scheint mir in diesem Zshg. reichlich konstruiert.

Eine Bestimmung der hier vorliegenden Abschnitte 6,11—24 und 6,36—40 auf Bezeichnungen wie J und E ist aus eben ausgeführten Gründen eine Unmöglichkeit. Es gibt hier ältere und jüngere Berichte, die später redigiert sind.

Demnach ist 6,11—24 im Kern ein alter Bericht, von späterer Hand (B) mit Zusätzen versehen und entstellt. 6,36—40 ist ein jüngerer Bericht, der an die Bearbeitung des B von 6,11—24 anknüpft.

6,25—32.

Zwischen 6,11—24 und 6,36—40, die inhaltlich genommen hintereinander stehen müßten (v. 34 verliert sonst seinen konkreten Hintergrund. Der Kampfruf, den Jerubbaal ausgehen läßt, hat nichts mit der Zerstörung des Baalsaltars zu tun [A. Bruno, S. 121]), schiebt sich eine Geschichte ganz anderer Tendenz ein, die jedoch sachlich geordnet den richtigen Platz hat (Prinzip der Ordnung: Altarerrichtungen). Wie es mir scheint, ist die Geschichte erzählt, um den Namen Jerubbaal zu erklären. Leider macht sie das falsch. In der Erklärung des Namens Jerubbaal möchte ich Hölscher („Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion" 1. Aufl. S. 705) recht geben. Nach der Einwanderung der Israeliten in Kanaan wird Jahve allmählich zum Herrn der existierenden Kultstätte jeden Ortes, d. h. zum Baal der Kultstätte. Deshalb wurde auch Jahve später ganz unbefangen als Baal bezeichnet. Und so wird auch auf diesen Personennamen, der übrigens kein Beiname ist, der Ausdruck Baal auf Jahve zurückgehen (cf. die anderen Namen: Ischbaal 2. Sam. 3,7; Meribaal 2. Sam. 4,4). Die Geschichte ist deshalb zu einer Zeit gebildet, als der Name Jerubbaal anstößig war. Diese Zeit war vielleicht der Ausgang der Königszeit. Der Verfasser der Geschichte ist sicher-

lich ein gelehrter, weltlicher Herr[1])[3]), der die Stadtverhältnisse genau gekannt hat. Joas wird hier mit seiner Sippe in Ophra gewohnt haben zusammen mit mächtigen kanaanäischen Familien, die nicht mit ihm versippt waren und die noch ihren eigenen Gottheiten huldigten. Denn der Altar ist offenbar nach dem Text Alleinbesitz dieser Sippe. Später kann und wird hier auch eine Vermischung der Jahvereligion mit der kanaanäischen Religion vor sich gegangen sein (cf. Sam. 1, 9). Man hielt die Götter Kanaans auch für Götter und opferte ihnen. Jahve ward unter den anderen Göttern zum primus inter pares.

„In jener Nacht" ist als Anknüpfung wegen seiner Unbestimmtheit offenbar der einleitende Zusatz des Redaktors, der sich der Zeitbestimmung in 7, 9 erinnert, wo sie einen Sinn hat. Ebenso erscheint mir das zweite „welcher deinem Vater gehört" in v. 25 ein Zusatz zu sein, analog gebildet dem ersten „welcher deinem Vater gehört" und zwar ist dieser Zusatz gemacht im Hinblick auf v. 27 a[2]). Auf Grund dieses Zusatzes ist das Einverständnis des Joas mit der Tat seines Sohnes kein Hindernis mehr. Joas war selbstverständlich Anhänger Jahves, nicht wie Bruno meint: er gehörte nur heimlich der Jahvepartei an. Aber auch das erste „der deinem Vater gehört" ist sicher ein Zusatz, wenn Alfons Schulz[4]) mit seiner Änderung des *par haššôr* in *kar haššèbèr* (Ez. 4, 2) recht hat. A. Schulz vermutet, daß hinter „nimm" das Werkzeug gestanden hat, dessen Gideon sich bei der Zerstörung bedienen sollte. Er ändert deshalb wie vorhin ausgeführt. Die Möglichkeit

1) Den siebenjährigen Stier und den Ausdruck *haššeni* (übrigens Zusätze vgl. später) braucht man deshalb noch nicht für diese Bemerkung in Anspruch zu nehmen (Bruno, S. 123/24). *haššenî* ist in dem von Bruno angegebenen Sinne unmöglich zu deuten.

2) Nachträglich lese ich bei Bruno (S. 125 unten) ebenfalls eine noch hörenswerte Begründung. „Das doppelte ‚welcher deinem Vater gehört' erscheint verdächtig, und die Annahme liegt nahe, daß eines von beiden dittographiert ist. Nun sind die Worte ‚der deinem Vater gehört' eine gute Bestimmung zu dem ‚Stiere', aber sehr überraschend wäre, wenn sie von einem Altar ausgesagt wäre. Der Altar gehörte allem Anschein nach der Stadt Ophra und deren Einwohner, wie die gewaltige Erregung unter ihnen nach der Entweihung dartut. Ein Altarbesitz ist wohl selten Privatbesitz (cf. 17, 5), in der Regel aber Gesamteigentum."

3) Trotz v. 25: „Jahve gebot ihm" (Gideon) und v. 27 cf. v. 26/27.

4) Alfons Schulz (*Breslau*), „Exegese im A. T." Zeitschrift f. Semitistik u. verwandte Gebiete Bd. III (1924 S. 187).

dieser Änderung soll unbestritten bleiben, zumal „Stierfarren“ [1]) eine seltsame Verbindung ist, die sonst nicht vorkommt. Somit ist „der deinem Vater gehört“ Zusatz. Schulz schließt weiter und mit Recht: „Zur weiteren Erklärung des falschen *par* schrieb ferner ein Schreiber an den Rand ‚Stier von sieben Jahren‘, um darauf hinzuweisen, daß der Stier gerade so alt war, als die Bedrückung durch die Midianiter gedauert hatte (6, 1). Diese Randbemerkung ist in den Text gedrungen, wozu dann das grammatisch-falsche *haššeni* (Delitzsch a. a. O. § 153 c) kam. Das Wort *haššeni* hat sich noch in v. 26. 28 eingeschlichen.“ In v. 31 ist „wollt ihr ihm zu Hilfe kommen“ Zusatz. Es ist ein Parallelglied zu „wollt ihr für Baal streiten“. Ebenso möchte ich mit Budde „wer für Baal streitet, soll bis zum Morgen getötet werden“ (cf. die Begründung bei Budde, S. 56) als Auffüllung streichen. v. 32 a ist durchaus echt und kein späterer Zusatz. Er ist die Hauptpointe des Erzählers, wenn auch die Erklärung des Namens falsch ist.

Ganz anders will Arwid Bruno die Geschichte ansehen. Für ihn gelten eben nur zwei Quellen, das sind seine J- und seine G-Quelle. Alles andere darf eben nicht in Frage kommen. Da aus G dieser Bericht nicht stammen kann, muß er also aus der J-Quelle kommen. Denn G nennt den Helden Gideon, nicht Jerubbaal. „Es bleibt — ich zitiere wörtlich nach A. Bruno S. 128 — nur die Möglichkeit, daß er zu der J-Quelle gehört. In dieser Quelle stand er aber allem Anschein nach vor 6, 11—24.“ So merkwürdig diese Behauptungen sind, so merkwürdig auch die Begründungen. Da meiner Meinung nach die Jerubbaalgeschichte aus einer Tendenz herausgeschrieben ist, nämlich der Erklärung des Namens Jerubbaal wegen und nicht um eine besondere Heldentat Gideons zu erzählen, sind die Erörterungen Brunos geschraubt. Bei einer Tendenzgeschichte strebt man danach, den Schlußsatz oder eine zu Anfang aufgestellte Behauptung wahrzumachen. Dabei ist die Geschichte nur Mittel zum Zweck. Deshalb darf man nicht solche ernsthaften Erörterungen betreffs des Altarbaues, wie Bruno es tut, machen. Es ist deshalb nicht richtig, mit Bestimmtheit zu sagen, wenn der angebliche Altarbau nicht ausführlich berichtet wird, wenn ihm nicht

1) cf. zur Verwechslung von *Kaf* mit *Phe* und *Waw* mit *Beth* cf. Fischer „Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch“ (S. 1924) S. 67. 30. 45. — Perles, Analekten z. A. T.

eine Gottesoffenbarung vorausgeht, wenn nicht Gründe für seinen Standplatz genannt sind, habe er überhaupt nicht stattgefunden. Es läßt sich an sich gewißlich nichts gegen solche Gründe sagen, nur in diesem Zusammenhang sind sie unsinnig. Übrigens ist von einem ausführlichen Bericht von dem Altarbau in 6, 11—24 auch nicht die Rede. Weiter meint Bruno, dadurch, daß die zürnenden Kanaanäer (genannt: die Leute der Stadt im Gegensatz zu Joas) nicht den neuen Jahvealtar zerstört haben, werde bewiesen, daß er gar nicht vorhanden gewesen ist. „Wie sie den Sohn des Joas wegen seiner Tat töten wollten, so hätten sie sicher den von ihm gebauten Altar sogleich zerrissen". v. 28c ist in diesem Zshg. für Bruno im Anschluß an Moore unsinnig. Beide meinen nämlich: wie konnten die Leute den verbrannten Stier sehen. Abgesehen davon, daß v. 28c gar nicht so unsinnig ist, denn der Stier verbrannte doch nicht zu reiner Asche, so ist doch sicher anzunehmen, daß die Leute der Stadt, d. h. die mit Joas nicht Versippten, mit anderen Worten die Kanaanäer, nicht die Macht hatten, sich selbst zu ihrem Recht zu verhelfen. Joas ist mit seiner Sippe „der Mächtige". Außerdem werden die Kanaanäer genau so Ehrfurcht (neben ihrem Baal und ihrer Aschera) vor einem schon existierenden Jahvealtar des Joas gehabt haben. Gideon braucht nicht einen neuen offiziellen Jahvealtar errichtet zu haben, sondern nur einen vorläufigen an Stelle des alten Baalaltars. Sellin mag recht haben, daß hier von einem Opfer in gewöhnlichem Sinne nicht die Rede ist. Es mag von einer Reinigungszeremonie (Bruno, S. 124) die Rede sein. Alles andere von Bruno Behauptete halte ich für gekünstelt und nicht den Tatsachen entsprechend.

Budde hat 6, 25—32 trotz des dastehenden *Jahve* dem Elohisten zugeschrieben. Er konstatiert eine junge Schicht der Quelle. Daß das nur Worte sind, die nach rein persönlichem Geschmack[1]) gesprochen sind, zeigt nach anderer Richtung hin E. Sellin (Sichem, S. 35f.) — nach A. Bruno schlagend bewiesen (S. 121)!!. — Sellin

1) Budde gewinnt E durch folgendes originelles Schlußverfahren: da in 6, 11—24 die Quelle J vorwiegend seiner Meinung nach vorherrscht und eine Jahvealtarerrichtung berichtet wird, kann J für diese Geschichte nicht in Frage kommen, da auch hier von denselben Helden eine Altarerrichtung erzählt wird. Die Quelle R (Dt) muß ebenfalls ausscheiden, da „stofflich so reichhaltige Erzählungen nie aus der Feder des R geflossen sein können". Also bleibt nur noch eine Quelle übrig und das ist E. Denn einer Quelle muß unbedingt doch die Geschichte angehören.

meint: Zum Gedankenkreis des E passe wahrhaftig nicht der göttliche Befehl, aus den Steinen des niedergerissenen Baalaltars einen Jahvealtar zu bauen und das Holz der Aschera zum Opferfeuer für Jahve zu verwenden, und noch viel weniger die in v. 27 durchscheinende Vorstellung, daß die Familie des Joas selbst neben dem Jahve den Baal verehrt habe.

Auch Eißfeldt hat den Sinn der Geschichte nicht erfaßt. Es ist der Fehler aller Kritik, wenn sie jeden Vers einer Geschichte von vornherein unter dem Gesichtspunkt liest, was unmittelbar in einer vorhergehenden Geschichte kritisch und analytisch gefunden ist, und alles unter eben denselben Prognosen betrachtend schematisch einordnen will. Ein jeder Komplex muß zunächst einmal aus sich selbst heraus verstanden werden mit besonderer Berücksichtigung seines Zieles und seiner Absicht, zumal wenn man den Eindruck hat, hier erzähle ein ganz anderer Verfasser.

Bei dem vorliegenden Falle muß vor allem mit Nachdruck betont werden, daß der Verfasser einen neuen Jahvealtar „erwähnt" und nicht von dem bereits in 6, 11—24 berichteten erzählt. Eine Abwandlung der vorliegenden Geschichte von 6, 11—24 aus ist eine Unmöglichkeit. Der Verfasser hat 6, 11—24 gar nicht gekannt, und, wenn er die Geschichte gekannt hat, was ich durchaus nicht bestimmt wissen kann, wie Eißfeldt so etwas weiß, so hat er sie als Vorlage nicht benutzt. Eine Parallelität zwischen 6, 26 und 6, 20/11 ist m. E. völlig undenkbar. In 6, 20/24 handelt es sich um einen Felsen ganz in der Nähe der Terebinthe, so hat der geistliche Verfasser (B) doch die Lokalität verstanden wissen wollen. In 6, 26 handelt es sich um eine Anhöhe. Wenn der Verfasser von 6, 25—32 von einer Anhöhe spricht, so hat er damit bestimmte konkrete Verhältnisse im Auge. Der Schreiber des vorliegenden Komplexes hat durchaus nicht die Absicht, in kunstvoller, phantasievoller Weise durch eine Abwandlung einer ihm bekannten Geschichte eine neue zu schreiben, die unter einem gereinigten theologischen Gesichtspunkt steht. Hätte er das gewollt, dann ist doch unbegreiflich, weshalb er nicht klar und deutlich zu dem, was er nach Eißfeldt über den Altar in 6, 11 bis 24 weiß, Stellung nimmt. Richtig ist vielmehr, daß der Verfasser allgemein-historische Kenntnisse besitzt. Er weiß, wie die Siedlungen im unterjochten Kanaan beschaffen gewesen sind: auf der Höhe der Burg saß der Bezwinger (in diesem Falle Joas und seine Sippe), in der Ebene der Kanaanäer. Dort, nämlich in der Ebene, hat auch

zunehmen, daß „ein Rad“ zum Ausdruck der Distribution doppelt geschrieben war und versehentlich einmal fortgelassen ist; die Distribution ist m. E. erhalten in *l^{e}arba'tan*, das v. 16 Ende zu entnehmen und, wie GLSA indirekt anzeigen, statt *l^{e}arbaʿath panaw*, an den Schluß von v. 15 zu setzen ist. Dagegen erkenne ich in letzterem eine Verstümmelung von *l^{e}arbaʿath 'ophanîm*, welches v. 16 a Ende einen besseren Sinn gibt als das dortige *l^{e}arbaʿtân*. — In v. 16 a ist *umaʿasehem*, in v. b *umar'ehem* mit G zu tilgen und *achath* für *èchâd* zu lesen.

v. 17. *ribʿehen* bezieht sich auf *chajjoth*, *b^{e}lektâm* dagegen auf *'ophanîm*. — *b^{e}lektâm* gehört an den Schluß des v.; GS wußten mit diesem Wort an seiner jetzigen Stelle nichts anzufangen und liessen es aus. Ein Späterer hat, angeregt durch v. 12 b β, noch *b^{e}lektân* hinzugefügt, jedoch ohne auf das Beziehungswort zu achten. In der Vorlage von G war dieser Zusatz bereits vorhanden, während er in der von S noch gefehlt haben dürfte.

v. 18. v. a ist kaum wiederherzustellen. Sehr einleuchtend vermutet Herrmann, daß etwa *w^{e}gabboth lahem* dagestanden habe und *w^{e}jirâ' lahem* als Stichwortglosse mit *lahem* anzusehen ist. Ich möchte den Text folgendermaßen rekonstruieren: *w^{e}gabboth lahem wa'erè w^{e}hinne gabbotham*; diese Fassung dürfte sich jedenfalls dem vorhandenen Textbestand noch weiter annähern als die von Bertholet vorgeschlagene (vgl. BHK.). *l^{e}arba'tân* geht auf *gabboth* zurück.

v. 20. Die drei letzten Wörter von v. a sind Stichwortglosse zu *šâm* (vgl. v. 12).

v. 24. Streiche *k^{e}qôl-šaddaj*, aus 10, 5 b entnommen; streiche weiter mit G die Worte von *qôl* bis *machanè* als eine späte Ergänzung und lies *ub^{e}omdâm*.

3. Schlüssel zur Analyse der sog. Thronwagenbeschreibung.

Zur Lösung des Problems bieten sich uns zwei Handhaben: die eine ist sachlicher, die andere grammatischer Natur. Beide stehen aber in einem inneren Zusammenhange und ergänzen sich gegenseitig.

1. Die Ezechiel-Ausleger haben von jeher bei der Erklärung des sogen. Thronwagenberichtes ihren Blick auf c. 10 gerichtet. Ich schließe mich diesem Vorgehen an, in der Hoffnung, daß in diesem

c. sich irgendwie ein Schlüssel zum richtigen Verständnis unseres Problemes findet. Die Ähnlichkeit bzw. Gleichheit mancher Partien in diesen beiden Schilderungen läßt diese Hoffnung von vornherein als berechtigt erscheinen. Nur kann ich mich nicht zu einer harmonisierenden Ergänzung des einen Berichtes durch den anderen entschließen, wobei nicht zu unterschätzende Abweichungen einfach übersehen bzw. ausgeglichen werden. Dies ist nämlich bisher stets geschehen, wenn man auch hier und dort gewisse Partien als sekundär aus c. 10 eliminiert hat; man hat aber m. E. noch viel zu viel als ursprünglich in c. 10 belassen. Andererseits wieder stimme ich nicht mit Hölscher überein, der unser c. in Bausch und Bogen für unecht erklärt.

Ich glaube vielmehr einen echten Bestandteil in dem Bericht über die Einäscherung der Stadt, also in den vv. 2. 6. 7., sehen zu müssen[1]). Hölschers Einwände hiergegen sind unzureichend. Denn die Bewahrung einiger Getreuer vor dem Gericht über die Götzendiener spricht ganz und gar nicht dafür, daß Ezechiel als selbstverständlich voraussetze, „daß Jerusalem und das Heiligtum Jahwes unangetastet bleiben". Für den Bestand des Heiligtumes will ich dies unter Umständen gelten lassen, da Jahwe die Ausführung seines Befehles nach v. 2 nur auf „die Stadt" ausgedehnt wissen will[2]).

Im übrigen aber gibt c. 10 schon rein äußerlich Anlaß zu den größten Bedenken hinsichtlich seiner Echtheit. Besonders führt ein Vergleich mit dem gut disponierten c. 1 zu der Erkenntnis, daß wir es bei diesem c. mit einem literarischen Sammelbecken zu tun haben. Zugleich muß man sich aber gegenwärtig halten, daß sich seine einzelnen Bestandteile um eine ganz bestimmte Idee gruppieren.

Auf Grund des bisher Gesagten wird als fester Ausgangspunkt, als echter Kern der Einäscherungsbefehl anzusprechen sein, an den sich die sekundären Partien — oder wenigstens ein Teil von ihnen — vermutlich post eventum ankristallisiert haben.

Kraetzschmar ist nun der Ansicht, daß in den cc. 8—11 „das

1) Es ist vorläufig überflüssig, ihn näher zu fixieren. Vgl. unten S. 59.

2) Hölscher ist sich, wie S. 104 zeigt, völlig bewußt, daß sich dieses von ihm vorgetragene Argument mit der gerade von ihm hartnäckig verfochtenen Ansicht von dem Solidaritätsprinzip Ezechiels stößt. Dieses nun einmal nicht zu leugnende Moment setzt seine Ausführungen sowohl über unseren Bericht als auch über c. 18 in ein recht bedenkliches Licht.

bis auf v. 8c und 8a. v. 8c ist Zusatz von v. 1b her. v. 8a ist Redaktion von den vv. 16—20 aus. Daß der Passus v. 4—8 mit den vv. 2—3 nichts zu tun hat, zeigt, daß der Satz v. 3: „so sichtete Gideon . . .“ zum Schluß von v. 8 nicht wiederkehrt mit entsprechender Zahlenangabe. Geschehe es, wäre es von demselben Verfasser. Denn die zweimalige Heldenprobe wirkt schemaartig. 7,9—21 ist im großen und ganzen einheitlich. Eine Schwierigkeit bietet sich darin, daß anscheinend durch die Krüge, Fackeln, Schwerter und Posaunen ein Zuviel gegeben ist, was den Versuch eingebracht hat, zwei verschiedene Quellen zu sehen (cf. H. Winckler, Moore, Holzinger u. a.). Ein Teil der Kritiker möchte den Bericht als einheitlich ansehen, aber Zusätze (z. B. die Posaunen) streichen. Man kann sich nicht leicht vorstellen, wie alle diese Gegenstände von jedem Streiter getragen, und wie sie nachher beim Überfall gehandhabt werden. Gewiß wäre es denkbar, daß alle diese Kriegswerkzeuge von einem Streiter getragen werden. Schwert und Posaune könnte er umgehängt tragen, die brennende Fackel im Kruge trüge er in der Hand. Es wäre denkbar, daß ein größerer Krug, der in der Mitte eine Buchtung hätte, eine kleinere brennende Handfackel enthielte. Der Feuerschein, der durch die obere Öffnung des Kruges sich bilden würde, wäre nicht zu groß, daß er ein Herannahen verraten würde. Der Vorgang wäre dann so zu denken, daß zuerst die Krüge zerschlagen werden, dann in die Posaunen gestoßen wird, und darauf die Fackeln ins Lager geworfen werden, und endlich zum Schwert gegriffen und mit dem Rufe „für Jahve und Gideon“ auf die feindlichen Massen losgestürmt wird. Die Bedenken, die Kittel in Kautzsch 4 hat, sind nicht ganz so schwerwiegend, wie er sie gestaltet. Allerdings läßt sich sein Vorschlag hören, die Posaunen zu streichen. Der Text gibt eigentlich diesen Weg an die Hand. Wozu aber dienen eigentlich die Fackeln? Anscheinend zum Leuchten. Vielmehr wäre es gegebener, damit das Lager in Brand zu setzen. Allein davon ist hier nicht die Rede. Behalten die Kämpfer Gideons die Fackeln dauernd in der Hand, dann ist allerdings etwas zu viel. Der Text gibt eigentlich an die Hand, die Posaunen zu streichen. Wie in v. 8 „die Posaunen“ nachklappen, so machen sie eine Handhabung in v. 20 unmöglich. In v. 22 sind sie vollends überflüssig, ja gerade widerspruchsvoll. Hätte der Posaunenlärm den Abschluß des Überfalls gebildet, dann wäre v. 22a berechtigt gewesen. In v. 18 wird „die Posaune“ allein nur stehen bleiben müssen („samt

allen denen, die bei mir sind" ist schon Zusatz). Alles andere im Zshg. mit den Posaunen ist späteres Gut. Greßmann (S. 207) zeigt wenig Wirklichkeitssinn, wenn er es für möglich hält, daß man über eine brennende Fackel einen Topf stülpen kann.

Die Situation wäre ungefähr folgende: Als man sich dem Lager genähert und sich um das Lager verteilt hat, zerschmettern die „Dreihundert" auf einen Posaunenstoß Gideons ihre Krüge, nehmen die Fackeln in die linke Hand, in die rechte das Schwert und stürzen mit dem Kriegsruf „mit Jahve und Gideon" auf den Feind.

Eine solche Untersuchung ist hier erforderlich, weil sie mit der Frage nach einem doppelten Berichte zusammenhängt.

Im übrigen ist v. 12 allgemein als Zusatz anerkannt (cf. Moore, Budde). Die vv. 23—25 schreibe ich als Auffüllung R (Dt) zu[1]), der genaue Angaben machen wollte und alles auf breiter Grundlage sich geschehen dachte: eine Tat Gideons ging ganz Israel an. Auch sollte dadurch die berechtigte Furcht Gideons entschuldigt werden. Die vv. sind eine Redaktionsarbeit eines gelehrten Lesers. Derselbe, der 12,1—6 als Vorlage für 8,1—3 genommen hat, ist auch hier am Werke. Gelehrt ist die Notiz ohne allen Zweifel in v. 25. Die Verbindung zum Vorhergehenden (7,9—22) sind die vv. 23/24. Dazu hat er 6,35 benutzt, leider so ungeschickt, daß es auffällt: trotz 6,35 werden hier noch einmal die Boten in Naphtali, Sebulon und Asser umhergeschickt und diese Stämme aufgeboten. In v. 24 erfolgt die Überleitung zu 8,1—3. In der Aufteilung der vv. 23/25 ist auch Eißfeldt inkonsequent infolge seiner eigenartigen Bestimmung von 7,9—22. Es werden die vv. 23/24 E zugeteilt, anstatt J (cf. 6,35), bezeichnend für die Konstruktionsarbeit mit den vier Quellen. Die Ausführungen Eißfeldts auf S. 49 widersprechen sich gegenseitig.

8,1—3 ist nichts weiter als eine Dublette zu 12,1—5 (cf. dazu spätere Ausführungen)[2]). Der Komplex 6,33—7,22, abgesehen von den gekennzeichneten Einschüben, ist durchaus von einer Hand. Der Verfasser stammt aus geistlichen Kreisen. Das zeigt die ganze Art der Schilderung: überall ist Jahve es, der hinter den Ereignissen steht und sie bestimmt. Züge, wie sie v. 14c und 15 gegeben sind

1) Daß R oder Dt. hier in Frage konmt, zeigt ein Vergleich mit 6,5. Eißfeldt irrt, wenn er diesen v. J und E zuschreibt. Mit solchen kümmerlichen Brocken werden nicht zwei Quellen bewiesen. R. Kittel bestimmt richtig 7,12 mit R, dagegen 6,5 mit H. Letzteres scheint ein Irrtum zu sein.

2) Cf. R. Kittel in Kautzsch[4], S. 384 Fußnote a.

(man kann auch die beiden Stellen für Zusätze halten: sie fallen aus dem Stück heraus, ohne es zu zerreißen. Aber das würde den Charakter des Stückes nicht beeinträchtigen [vgl. v. 9]), zeichnen den religiösen Helden Gideon[1]..

Von ganz anderer Hand und wesentlich anderem Interesse geleitet, erscheint mir der Abschnitt von 8,4—21. Er möchte mehr den kriegstüchtigen rauhen Helden Gideon zur Darstellung bringen. Es ist bedauerlich, daß Bruno (S. 153) den großen Unterschied zwischen diesem und dem vorigen Stück nicht zu sehen vermag, sondern wieder mit seinen beiden Quellen operiert.

Ich möchte hier die Frage aufwerfen, ob nicht v. 20 und 21a ein späterer Einsatz sei? — Man kann diese Verse, ohne den Zshg. zu zerstören, entfernen. Zögert Gideon, die Blutrache zu vollziehen? – Und stammt der Passus vielleicht von der Hand des alles zu einem einheitlichen Epos gestaltenden Redaktors? Der eigentliche Schlußsatz wäre dann v. 21b.

Die ganze Haltlosigkeit der Quellenverteilung kommt in Passus 7,16—22 zutage. Budde weiß hier nichts zu sagen als „mit

1) Eißfeldts Versuch, auch an vorliegendem Abschnitt zwei Erzählungen nachzuweisen, scheitert m. E. völlig.

1. Der verschiedenartige Ausdruck: „zum Rand der Gerüsteten im Lager“ und „zum Rand des Lagers“ beweist an sich durchaus nicht das Vorhandensein zweier Erzählungen. Im Gegenteil ist aus dem Zshg. des Vorganges dieser verschiedenartige Ausdruck begreiflich.

2. Es steht ganz außer Frage, daß v. 12 nicht in den Zusammenhang paßt. Die Tatsache, daß v. 12 ein Zustandssatz ist, vermag seine Echtheit nicht zu beweisen. Im Gegenteil, v. 11 und v. 13 gehören zusammen. Das Vorhandensein des v. 12 stört aufs empfindlichste diesen Zshg. und ist somit eine Glosse (mit Recht nach Kittel Dt angehörig) und paßt besser an den Anfang, wo er die ganze Furcht Gideons begründet hätte. v. 12 aus zwei Quellen herzuleiten, erscheint mir in den Distinktionen, die Eißfeldt macht, nicht nachprüfbar.

3. v. 13 und 14 halte ich im ganzen durchaus für einheitlich. Gewiß hat v. 13 zum Schluß eine Glosse (vgl. die G-Handschriften). Es ist m. E. kein Grund zu sagen: „zu diesem Traume passen die Worte und schlug es, und es fiel schlecht. Vom Gerstenbrot kann nicht gesagt werden, daß es schlägt.“ Gewißlich nicht; aber vom Gerstenbrot darf dann auch ebenfalls nicht gesagt werden, daß es kam. M.a.W., ich meine derartige Deutungen, wie Eißfeldt sie macht, sind im Hinblick auf v. 14 verfehlt. Hier kommt mehr der Scharfsinn eines Gelehrten zur Geltung als der wahre Sachverhalt der Dinge selbst. Wir haben es bei diesen Volkserzählungen nicht mit hervorragenden Schriftstellern zu tun, die ihre Worte genau abwägen, ehe sie sie zu Papier bringen.

Recht teilen alle ... die Posaunenfassung der für E angesehenen theokratischen Quelle zu, die andere urwüchsige der Quelle J". Als einziges Argument für E dient ihm das Wörtchen *s^{e}biboth* (v. 18) als adverb. acc. (vgl. Gen. 35,5; 41,48; Ex. 7,24 Num. 11,24. 31f; 22,4). v. 17a gehört J an, weil er einen markanteren Ausdruck hat.

Umgekehrt urteilt A. Bruno (S. 149). Was Budde mit Mühe auf J und E verteilt hat, verteilt er umgekehrt auf J und G, wobei Buddes J gleich Brunos G ist, d. h. gleich der nordisraelitischen Quelle, und Buddes E gleich Brunos J ist, gleich der südisraelitischen Quelle. Der Beweis Brunos lautet: es paßt in meine von mir erfundene Quellentheorie. Die J-Quelle erzählt seiner Meinung nach, wie die Abiesriten (nicht die Dreihundert) sich an den Rand des Lagers heranschlichen ... und wie sie während der ganzen Schlacht auf ihrer Stelle ruhig blieben. Hier passen auch am besten die Posaunen (cf. Budde ganz im Gegenteil: wahrscheinlich gehörten J ausschließlich die dreihundert Mann [8,4], während E mit Abieser ohne Zahlenangabe arbeitete [6,34; 8,2]).

Beide, Bruno wie Budde, haben auf Grund ihrer durchaus sich selbst zurechtgemachten Voraussetzung recht, d. h. in Wirklichkeit unrecht, weil ihre Voraussetzungen falsch sind. Meine Ausführungen hinsichtlich der Quellenscheidung haben bereits die Unmöglichkeit ihrer Theorien nachgewiesen. Nur zu Brunos Ausführungen S. 149 möchte ich noch Stellung nehmen. Ich halte es für ausgeschlossen, daß ein Lager sich selbst gegenseitig vernichtet, nur weil es ein mächtiges Posaunenblasen vernimmt. Fackeln und Kampfrufe sind deshalb nicht überflüssig. Die Argumente, die diese ganz unmögliche Behauptung erhärten sollen, erweisen sich nicht als voll stichhaltig. Es handelt sich doch um einen kühnen Handstreich: da spielt die Zahl keine Rolle. Welch ein angegriffener, überrumpelter Feind würde, wenn er aus der Nachtruhe durch ein von allen Seiten kommendes plötzliches Geschrei: mit Jahve und Gideon! aufgestört ist, noch Zeit finden, die Zahl der Fackeln zu zählen, oder die Stärke des Kampfrufes zu prüfen. Da denkt jeder an sein Leben und sucht es durch die Flucht zu retten. M. E. wird gerade durch die Vielseitigkeit: durch das Krügezerschlagen, den Posaunenlärm, die Fackeln und den Schlachtruf, eine Verwirrung erzeugt, die notwendig ist. Ich darf wohl über solche Sätze Brunos wie: „Nur das bleibt bei dieser Analyse unklar, woher die Dreihundert die Fackeln und Krüge herbekommen. Aber die Frage hat sich der Berichterstatter nicht

gestellt, und wir wollen ihn damit nicht belästigen“ ohne weiteres hinweggehen [1]). Die Schwierigkeit der Handlung löst sich, wie schon oben gezeigt, durch Annahme des Einschubs der Posaunen. Hier hat ähnlich wie in der eng verwandten Jericho-Sage ein Bearbeiter das Hornsignal des Feldherrn, das dort wie hier notwendig ist, verallgemeinert und allen Leuten Posaunen zugeteilt (Greßmann, S. 207).

Merkwürdig bleibt auch die Emendation des Namens Jahve aus dem Ruf: „für Jahve und Gideon.“ Der Vers, in dem der Schlachtruf steht (v. 18b β), ist von Bruno seiner G-Quelle (nordisraelitisch) zugeteilt (es steht ja Gideon da!). Diese Quelle soll aber weniger religiösen Charakter tragen als die J-Quelle. Also muß Jahve fort. Und das geht nach Bruno: Jahve ist durch falsche Abbreviatur in den Text gekommen. Das *Jod* sollte nicht *Jahve*, sondern „Israel“ heißen, auf daß das System gerettet werde. Auch würde Israel und Gideon besser zueinander passen. Man soll also lesen, wenn es angängig ist: „für Israel und Gideon.“

B) 8,21—28.

v. 21b β knüpft plump an die folgende Geschichte 8,22—28 an [2]), und ist nichts weiter als redaktionelle Klammer [3]). 8,22—28

1) Der Satz ist deshalb so sonderbar, weil er zu selbstverständlich ist. Es ist doch nicht so schwer denkbar, daß ein jeder sich seinen Krug mitgebracht hat, oder wenn man dem Text getreu bleiben will: es gelangten Krüge zur Verteilung, die man eben schnell requiriert haben konnte. Aber das bleibt ja letzten Endes nebensächlich, und darf kaum zur Kritik herangezogen werden.

2) Wellhausen u. a. haben unrecht, wenn sie nur v. 26 für einen Einschub halten, dagegen diesen Vers für echt (21b β). Budde und Greßmann haben eher recht, wenn sie den v. 21b β streichen als auf Grund von v. 26 entstanden.

3) Eißfeldt hat, um auch am vorliegenden Komplex zwei Erzählungen aufzuweisen, v. 21 und v. 26b als Parallelen betrachtet. Und zwar unter Berufung auf Greßmann, der der Ansicht war, daß in v. 26 von Möndchen, die die Könige selbst tragen, in v. 21 aber von Möndchen am Halse ihrer Kamele die Rede ist. Allein der Irrtum dieser Ansicht liegt auf der Hand, weil der Relativsatz „die die midianitischen Könige trugen“, sich nur auf die Purpurgewänder und Ohrgehänge bezieht, nicht aber auf die Monde. Es ist somit keineswegs daran festzuhalten, daß in v. 21 und v. 26 zwei verschiedene Angaben darüber gemacht sind, wie Gideon Gold in die Hand bekam. Gewiß in v. 21 sowohl wie in v. 26b ist davon die Rede, daß Gideon die Monde von den Hälsen der Kamele, die den midianitischen Königen gehören, nimmt und daß er außerdem Gold von seinen Soldaten erhält. Aber diese Tatsache gibt nicht den geringsten Anlaß zur Annahme von zwei verschiedenen Berichten. v. 26 wie v. 21 werden aus anderen Gründen (vgl. später) Zusätze bleiben müssen.

ist unter Ausscheidung von vv. 22/23 eine ätiologische Kultsage. Sie behandelt: wie entstand der Ephod in Ophra?

Wenn v. 22f. Gideon im Zshg. mit dem folgenden zum Ruhm erzählt sein soll, so dürfen wir hier eine priesterliche Hand erblicken, die eine solche Stelle zu ihrem Epos braucht. Eine an sich herrenlose Kultsage ergibt eine Ehrung Gideons. Gut paßt der Schluß 8,29—32 zu den vv. 8,4—21 b α.

Der 8,24—27 a α β (27 b—28 ist natürlich R angehörig) als Kultsage gekennzeichnete Passus hat wohl ursprünglich folgenden Wortlaut gehabt (vgl. Kautsch 4: Kittel)

> Da sprach Gideon zu ihnen: ich will mir etwas von euch erbitten: gebt mir ein jeder die Ringe, die er erbeutet hat. Sie erwiderten: das geben wir dir gerne! Er breitete einen Mantel aus und jeder warf die von ihm erbeuteten Ringe darauf. Gideon aber ließ einen Ephod daraus fertigen und stellte ihn in seiner Vaterstadt auf.

Die Erzählung beweist in ihrer Einfachheit ihre Ursprünglichkeit. Sie auf eine Quelle wie J und E zu verteilen, würde schwer fallen.

v. 24 ist der doppelte *kî*-Satz verdächtig als eine Erklärung. Ich möchte ihn ganz streichen. Zur Not könnte man den ersten *kî*-Satz noch halten; für die Unmöglichkeit des zweiten gibt Budde noch dadurch einen Anhaltspunkt, daß er zeigt, daß die Midianiter unmöglich Ismaeliter sein konnten (vgl. Gen. 25,12 ff.)[1]).

Die Angaben in v. 26 sind unmöglich. Sie stören auch den Fluß der Erzählung, die nur berichten will: wie kommt der Ephod nach Ophra? v. 26 ist eine gelehrte Notiz. Greßmann hat zur

1) Eißfeldt will die Worte: „Denn sie waren Ismaeliter" nicht streichen. Der Satz soll der Quelle J angehören. Nun spricht aber J dauernd von „den Östlichen". Diese Schwierigkeit sucht Eißfeldt durch folgende Erklärung aus dem Wege zu schaffen. Er meint: „von vornherein wäre zu sagen, daß ‚die Östlichen' als geographische und ‚Ismaeliter' als ethnologische Bezeichnung sehr wohl nebeneinander Platz haben, und es ist sehr naheliegend, daß v. 24, wo es sich um die Erklärung einer Volkssitte handelt, der bisher offenbar allein gebrauchten geographischen Bezeichnung ‚die Östlichen' nun die ethnologische ‚Ismaeliter' hinzugefügt wird." Allein dann ist es verwunderlich, daß man nicht von vornherein die genaue Bezeichnung „Ismaeliter" gewählt hat, sondern fortgesetzt die irrtümliche „die Östlichen" vorzog. Es steht m. E. außer Zweifel, daß der Satz: „denn sie waren Ismaeliter" der Zusatz eines pedantischen Erklärers ist, der das, was allen bereits bekannt war, noch hinzuzufügen sich bemüßigt fühlte.

Sicherheit noch festgestellt, daß 28 kg zu viel sind. Diese Tatsache war gewiß von vornherein klar: ein archäologischer Kleinkram am unrechten Ort.

v. 22 f. ist ein späterer Zusatz aus der prophetischen Zeit[1]) (cf. 1. Sam. 8; 10, 17 ff.; 12, 1, die ihrerseits auf Hosea fußen [Hosea 3,4]).

Zusammenfassend möchte ich bemerken, daß auf Grund der Exegese und auf Grund kritischer Überlegung man die Gideongeschichten als einen Komplex betrachten kann (unter Ausschaltung von 6, 25—32). Der Komplex, ursprünglich aus einzelnen Tendenzgeschichten bestehend, die alle von verschiedenen Händen herrührten,

1) 6, 11—24 A—B
   8, 24—27 a B
2) 6, 25—32
3) 6, 36—40
4) 6, 33 f.; 7, 1. 9—22.
5) 7, 4—8
6) 8, 1—3
7) 8, 4—21 b α; 29—32

ist zu einem geistlichen Epos einheitlich umgestaltet.

Die einzelnen Geschichten sind nicht auf E und J zu verteilen. Züge, die darauf deuten sollten, erwiesen sich als nicht hinlänglich beweiskräftig. R. Kittel kommt in seiner Bestimmung den einzelnen Geschichten mit seiner Bezeichnung H am nächsten. Er hat geahnt, was ich herauszustellen versucht habe.

Die Jephtahgeschichte (Jud. 11, 1—12, 7).

Der vorliegende Komplex behandelt eine gileaditische Stammsage, deren Held Jephtah ist. Rein weltlichen Inhalts wird die Erzählung ein relativ hohes Alter beanspruchen dürfen.

Die im wesentlichen einheitliche Darstellung hat hier und da spätere Bearbeitungen und Glossierungen erfahren. So wenig man diese leugnen wird, wird man doch eine Verteilung auf J und E als unbegründet zurückweisen müssen.

Mit Kapitel 11 beginnt die Erzählung. 10, 17 ff. ist redaktionelle,

1) Schon das doppelte „und er sprach“ in v. 23 und v. 24 zeigt, daß v. 23 zu viel ist.

vom bestimmten Gesichtspunkt beherrschte Einleitung zum folgenden. Von der eigentlichen Erzählung wird zunächst 11,2 als ein Zusatz zu gelten haben. Vielleicht liegt hier eine schriftgelehrte Erweiterung vor, deren Ausgangspunkt das „seine Brüder“ v. 3 gebildet hat. „Seine Brüder“ ist hier entschieden im weiteren Sinne zu verstehen. Seine rechtmäßigen leiblichen Brüder sind nach dem Inhalt von v. 1b—2 damit nicht gemeint[1]). Man wird in Gad Jephtah vertrieben haben, weil er den Volksgenossen allzu mächtig zu werden drohte. Das gelang um so mehr, da er als Sohn einer Dirne keine politischen und rechtlichen Ansprüche besaß[2]).

Auf Grund dieser Erwägung begann also die ursprüngliche Erzählung mit den Worten: „Jephtah, der Gileadit, war ein starker Held, aber er war der Sohn einer Dirne.“

Sie wird fortgeführt mit v. 3 und unter Auslassung von v. 4, der allgemein als eine spätere Notiz angesehen wird, mit v. 5. Mit v. 11a schließt der Abschnitt. Wahrscheinlich ist *l^{e}rôš* zu eliminieren als eine Harmonisierung mit v. 9 Ende.

In v. 11a ist „das Volk“ verdächtig. Denn die Verhandelnden sind Jephtah und die Ältesten, auch hat „das Volk“ hier mehr die Bedeutung „Kriegsvolk“. Es wird daher zu streichen sein. Ganz unverständlich ist der Schluß des Verses von „es redete J.“ usw. an. Daß der Satz zum vorhergehenden gehört, läßt sich kaum verstehen. Man wird hier an den Zusatz irgendeines Lesers denken müssen. Da man in Kolumnen schrieb, kann der Satz, der an den Rand geschrieben war, bei späteren Abschreibern an verkehrte Stelle in den Text geraten sein. Möglich ist auch, daß hier eine redaktionelle Klammer vorliegt, die durch die Erwähnung von Mizpa eine engere Verbindung mit dem folgenden herstellen wollte. Ganz entschieden liegt der Hauptton auf Mizpa, und das zeigt die Absicht des Satzes deutlich. Deshalb glaube ich nicht, daß der Satz aus theologischen Erwägungen heraus angetügt ist, wie auch v. 10 keinen speziell theologischen oder religiösen Anspruch erheben darf. „Jahve sei Zeuge zwischen uns“ ist die ganz allgemein übliche Schwurformel. Aber in v. 9 dürfte vielleicht Jephtah seine fromme Denkungsart zur Geltung kommen lassen. Allein auch hier wird das „und Jahve gibt sie mir preis“ als ein Zusatz zu gelten haben, und zwar wird

1) Kittel übersetzt in Kautzsch[4] richtig: „Stammesbrüder.“

2) Weitere Begründungen vgl. die Kom. von Budde und Nowack.

hier der Endredaktor R (Dt) am Werke sein, wie hier Holzinger in seinem Hexateuch (S. 288) richtig festgestellt hat. Es mag diese Wendung inhaltlich auf der Linie des Dt liegen. Hinzu kommt aber, was mir am wichtigsten scheint, die Tatsache, daß die Wendung nachklappt und daß die Ältesten wie Jephtah selber sie nicht als Voraussetzung oder Bedingung für Jephtahs Führung angesehen haben (cf. v. 6 und 8). Der Abschnitt 11, 1—11 a ist also rein weltlichen Inhalts.

Eißfeldt hat auch an diesem Stück (11, 1—11 a) zeigen wollen, daß Parallelerzählungen die Grundlage bilden. Besonders v. 8 und 9/10 schließen sich gegenseitig aus. Das weist auf Parallelität hin. Weitere Belege liegen in v. 1 a und 1 b. Sieht man jedoch näher zu, so erweist sich diese Betrachtung als unwahrscheinlich. Die vv. 8 und 9/10 laufen nicht parallel, sondern sind als eine Steigerung anzusehen. In v. 6 wollen die Ältesten Gileads Jephtah nur zum Führer in dem ihnen unmittelbar bevorstehenden Feldzug. In v. 7 lehnt Jephtah gewissermaßen dieses Anerbieten ab; er läßt durchblicken, daß er nicht gewillt ist, nur in der Not vorübergehend auszuhelfen. Seine Person ist zu diesem Kampfe, wo es anscheinend um Sein oder Nichtsein des Stammes geht, sehr begehrt. Die Ältesten fühlen heraus, daß Jephtah die Führerstellung im Kriege nicht genügt und bieten ihm daher als Lohn für seine Hilfe die dauernde Herrschaftsstellung an (v. 8). In dieses Anerbieten willigt Jephtah bereitwilligst ein (v. 9). Er wiederholt es mit Absicht und macht es so zur Grundlage des Vertrages, den sie miteinander schließen (v. 10). Auf Grund dieser Überlegung kann man nicht von einer Parallelität der Verse 6, 9, 10 und 7, 8 sprechen. Tut man es doch, so geschieht es unter Zuhilfenahme von Behauptungen, die man schwerlich beweisen kann. Eißfeldt muß notgedrungen, um eine Parallelität aufweisen zu können, „die Ältesten Gileads“ in v. 5 und 7/8 als nichtquellenhaft bezeichnen und ein ursprüngliches „die Brüder“ annehmen, nach seiner Meinung, da die vv. 2, 5, 7, 8 einer Quelle angehören. Jedoch im Gegenteil wird man v. 1 b und 2 als einen Fremdkörper bezeichnen müssen. Die Verse sind ganz und gar nicht mit der Erzählung verwachsen (gegen Eißfeldt, der auf v. 7 hinweist). Wären sie es, dann hätten unbedingt Jephtahs Brüder (in den folgenden Versen) die Vermittler sein müssen. Es ist schwer anzunehmen, daß die Ältesten Gileads, wenn sie an der Vertreibung Jephtahs schuldlos gewesen wären, ohne weiteres den Kanossagang angetreten

hätten. Auch hätten die Brüder ihrerseits Jephtah zur Versöhnung seine alten Familienrechte zum mindesten wieder einräumen müssen. Alles das geschieht nicht. Für eine Fusion zweier Geschichten sind schlechterdings keine charakteristischen Begriffe vorhanden (was ja auch Eißfeldt selbst eigentlich zugibt, cf. S. 74, 1. Abschn.).

Ebenso leicht wie die Herausschälung der beiden Versionen hat sich Eißfeldt die Verteilung auf die ihm zur Verfügung stehenden Quellen J und E gemacht. Es wird gesagt: 11,1b—3 erinnere aufs stärkste an Gen. 21,8—11, und dieses Stück schreibt man E zu. Es sei deshalb keine Frage, weshalb man nicht auch dieses Stück E zuweisen solle. Ganz gewiß ist nichts leichter als eine derartige Folgerung. Aber bewiesen ist damit nichts. Welch ein Recht hat man dazu, gewisse Motive ein- und demselben Komplex (wie es E ist) zur Behandlung zuzuweisen? Verhältnisse, wie sie Gen. 16 und Gen. 21 uns schildern, sind doch in alter Zeit nichts Außergewöhnliches gewesen, so daß man jene Vorgänge aus dem israelitischen Familienleben einer bestimmten Richtung zur Darstellung überließ. Nun stammt aber doch nur Gen. 21.8—11 von E und nicht Gen. 16, das ja denselben Stoff behandelt. So H. Gunkel. Gen. 21,8—11 muß dann als E angehöriges Stück noch näher bestimmt sein. Sieht man aber näher zu, so findet sich außer *Jahve* und *Elohîm* kaum ein anderes Argument. Es ist mir aber völlig klar, daß diese beiden Namen höchstens für eine bestimmte Zeit der Abfassung der beiden Geschichten sprechen, nicht aber für einen bestimmten Verfasser oder eine bestimmte Richtung (oder wie Gunkel will: Sammler). Eine bestimmte Form der Erzählung oder der Anschauungsweise kann weder in Gen. 16 noch in Gen. 21, die sie als Machwerk eines bestimmten Verfassers charakterisieren, nachgewiesen werden. So hat Eißfeldt kein Recht, Jud. 11, 1b—3 der Quelle E zuzuweisen. Und was E nicht angehören kann, ist deshalb noch lange nicht ohne weiteres Kriterium (cf. S. 75) J zu überlassen.

Bezüglich 11b u. a. St. hat Budde nun gemeint, daß das Mizpa wegen der Unsicherheit seiner Lage, überhaupt der örtlichen Verhältnisse, den Versuch einer Lösung bezüglich der Verfasserschaften nicht aufkommen lasse. Das scheint mir zu weit gegangen zu sein. Versuche jedoch, bei der Unsicherheit der Lage Mizpas an eine doppelte Quelle zu denken (cf. Budde, S. 81/82), zeugen von geringem Wirklichkeitssinn. Man wird vielmehr die Dinge folgendermaßen anzusehen haben: Jephtah ist von den Ältesten zurückgeholt

und in der Hauptstadt Mizpa als Führer eingesetzt. Selbstverständlich ist Jephtah nach Mizpa nicht allein gekommen. Er wird nicht nur seine Räuberkumpane (v. 11), sondern auch seine Familie mitgebracht haben. Er ist also in Mizpa ansäßig zu denken und kann so ohne weiteres in v. 12 von „seinem Lande" sprechen. Auch ist keineswegs ein Widerspruch oder eine Schwierigkeit darin zu sehen, daß Jephtahs Tochter (v. 34) aus „seinem Hause" kommt[1]).

Aus dem folgenden (v. 12—29) ist ohne Zweifel v. 13—26 aus dem Zshg. auszuscheiden. Der auszuscheidende Abschnitt weist sich rein äußerlich durch seine Länge und ausführliche Breite, bei der man beim Lesen den Zshg. vergißt, als ein schriftgelehrter Einsatz aus. Seine im gewissen Sinne erwiesene Parallelität mit Num. 21 bestärkt diese Vermutung. Weitere Gründe für diese Annahme geben in ausgiebiger Weise die Kommentare. Sie hier zu wiederholen, ist unnötig.

Die Fortsetzung von v. 12 ist unmittelbar v. 27 gewesen. Hier findet sich die Notiz von dem bevorstehenden und stattgefundenen Kampf der Ammoniter mit Jephtah. Hinter *Jahve* v. 29 ist die Notiz zu Ende. Was folgt, ist eine redaktionelle Verklammerung. Mit v. 30 nimmt die Schilderung ihren Fortgang: in v. 33 wird hinter *mimith* bis Schluß des Verses ein Dt-Zusatz zu finden sein. Hinter v. 36 bricht die Erzählung auf einmal ab. v. 37 zeigt durch seinen Anfang „da sprach sie" (cf. Anfang v. 36) einen unechten Charakter[2]). v. 37—40 ist sicher späteres Gut. Diese Verse enthalten eine Kultsage. Was über sie im einzelnen zu sagen ist, haben Greßmann und Hölscher im wesentlichen richtig geboten. Die eigentliche Erzählung jedoch, glaube ich, bricht mit v. 36 ab und mag vielleicht mit Worten wie (v. 39) „und er erfüllte an ihr sein Gelübde" geschlossen haben.

Ich glaube exegetisch und kritisch nachgewiesen zu haben, daß durch die einzelnen Abschnitte durchaus ein einheitlicher Zug geht. Gewiß einheitlich in dem Sinne, daß, wenn auch die einzelnen Abschnitte ihre besonderen Verfasser haben sollten, sie doch historisch in eindeutiger Richtung gehen, d. h. die Tatsachen sprechen lassen. Daher ist es mir unverständlich, daß man v. 36—40 unbedingt E zuschreiben will. Kittel hat darum seit Jahren in der „Geschichte

1) Ganz anders stellen sich Budde, Nowack u. a. dazu.
2) Cf. Gen. 16, 8. 9. 10.

des Volkes Israel" nur von H^{E} gesprochen und auch in Kautzsch^{4} vorsichtigerweise H^{E} an den Rand geschrieben, d. h. er nimmt nur an, daß hier eine Heldensage vorliegt, die von E her beeinflußt sein kann. M. E. ist v. 36—40 weder E noch irgend jemand anderem zuzuschreiben, sondern muß einfach (mit Kittel) mit H bezeichnet werden, wenn durchaus eine Bezeichnung gegeben werden soll. Buddes Argumente für E sind nicht nur nicht ausreichend, sondern als methodisch unzulässig zu bezeichnen. Es ist nicht angängig, auf „er gelobte ein Gelübde" (v. 30) cf. Gen. 28,20—22; 31,13 Num. 21,2; 1. Sam. 1,11; 2. Sam. 15,8[1]), zu verweisen, als wenn eine so allgemein übliche Handlung unbedingt das Charakteristikum eines bestimmten Schriftstellers sein müsse. Ebenso unzutreffend verweist Budde auf v. 34 (cf. 1. Sam. 18,6; Ex. 15,20). Auch hier soll die Tatsache, daß die Frauen Israels den heimkehrenden Helden entgegenziehen – übrigens eine allgemeine Volkssitte – nur einem Schriftsteller wie E eigen sein? Wenn zehnmal oder noch mehr dieser Ausdruck oder diese Sitte in vermeintlichen Stellen von E vorkommen sollte, so beweist das noch lange nicht, daß an einer anderen Stelle, wo diese Wendung erscheint, E seine Hand im Spiele gehabt haben muß. Die Tatsache, die in v. 34 zugrunde liegt, ist unmöglich ein Charakteristikum eines bestimmten Autors oder einer besonderen Schule. Genau so verhielt es sich mit der Behauptung in v. 35. „Er zerriß seine Kleider." Verwiesen ist dabei auf Gen. 37,29; 34; Jos. 7,6. An diesen beiden eben zitierten Stellen findet sich derselbe Ausdruck in einem Zusammenhang, den E geschaffen haben soll. Deshalb muß auch hier die Wendung E gehören und damit die ganze Geschichte. Ein derartiger Schluß kann weder als zwingend noch überhaupt als statthaft bezeichnet werden.

Nun aber sagt man, wenn auch diese einzelnen Teilargumente nicht stichhaltig sind, dann beweist eben alles die Parallelität unserer Verse (v. 30,40) mit Gen. 22. Budde sagt wörtlich S. 86: „Daß es (die Tat J. an seiner Tochter) insbesondere in den Gedankenkreis von E neben Gen. 22 vortrefflich paßt, leuchtet ein." Begründet hat Budde diese Behauptung nicht. Es ist nie gesagt worden, wie E zu dieser Geschichte kommt. Gen. 22 liegt, wie heute wohl angenommen wird, eine lokale Kultsage zugrunde. Dieser Stoff ist

1) E kommt höchstens doch im Hexateuch in Frage. Weshalb dann noch die Erwähnung von 1. Sam. 1,11; 2. Sam. 15,8, denen doch andere Quellen zugrunde liegen?

tendenziös bearbeitet, nämlich zum Zwecke der Polemik gegen das Kinderopfer. Das Kapitel hat eine Geschichte. Die erste Phase ist die Tendenz gegen das Kinderopfer. Die zweite Phase die göttliche Versuchung Abrahams. Der Verfasser teilt die Ansicht der Propheten (cf. Mich. 6,7; Reg. II 16, 3; 21,6; Jer. 7,3. 12; 19,5; Ez. 16,20; 20,26 und 23,37). An einem klassischen Beispiel: Abraham, wird die Tendenz veranschaulicht. Nicht bei Hinz und Kunz vollzieht sich so eine Wandlung (cf. Agamemnon/Iphigenie). Möglicherweise ist die Darstellung so jung, daß E gar nicht in Frage kommt.

Auch scheint mir der Verfasser der vv. 34—36 gegen diese Sitte des Tochteropfers zu polemisieren. Es kommt das in der Art, wie er erzählt, zum Ausdruck (cf.: „sie war sein einziges Kind, außer ihr hatte er weder Sohn noch Tochter", und „habe ich doch meinen Mund aufgetan Jahve gegenüber und kann es nicht zurücknehmen"). Die Worte in diesen Versen schneiden jede Begründung von der hohen Opferfreudigkeit Jephtahs ab.

Wir hätten also drei verschiedene Verfasser oder drei Phasen der Erzählung zu verzeichnen:

a) v. 30—33a
b) v. 34—36
c) v. 37—40

Die vv. 30—33a sind darauf gerichtet, strikt den Verlauf der Geschichte zu konstatieren. In den vv. 34—36 schreibt ein anderer in eigenartiger Weise ein paar Worte in oben angedeutetem Sinne, während in den vv. 37—40 ein anderer wieder sachlich erklärt, was in den vv. 30—36 zu lesen ist.

Den Passus 12,1—6 darf man sicher als einen späteren Anhang kennzeichnen. Er ist eine Episode aus den Kämpfen Jephtahs. Jedoch nehme ich an, daß die Person des Jephtah erst spät mit dieser Geschichte in Zshg. gebracht ist. Die älteste Schicht des Passus ist sicherlich v. 5 und 6[1]). Sie allein verdient historisch genannt zu werden. Es ist hier die Tatsache erzählt, daß die Ephraimiten einen anderen Dialekt haben als die Gileaditen, weshalb sie von diesen verspottet wurden. Auf Grund dieser Tatsache mag sich vorliegende Notiz (v. 5 und 6) ausgesponnen haben.

Daß man den Passus 12,1—6 in zwei Teile zu spalten hat, das zeigt schon rein äußerlich, daß sich in v. 4a und in v. 6 jedes-

1) v. 6c „so fielen damals aus Ephraim 42000" ist natürlich Dt zugehörig.

mal ein Schluß findet. v. 4b ist deutlich als Übergang durch das *kî* gekennzeichnet.

In v. 3 ist der Satz: „und Jahve gab sie in meine Gewalt" als Zusatz des Dt[1]) zu streichen. Er dürfte keineswegs als J angehörig gelten. Daß er ein Zusatz ist, zeigt der Widerspruch mit dem unmittelbar vorhergehenden: „Da nahm ich mein Leben in meine Hand und zog gegen die Ammoniter." Auffällig bleibt, daß 11,12; 27—28 und 12,1—4 in gewissem Sinne parallel verlaufen, nämlich in der Art, daß man vor dem Kampf erst mündlich entscheidet, wer von beiden Parteien im Recht ist. Gerade dieser Gedanke weist m. E. evident darauf hin, daß zu der echten Notiz 12,5. 6 die v. 1—4 analog 11,12. 27—28 hinzukomponiert sind, um so den Passus 12,1—6 nicht ohne Zshg. mit dem ganzen Jephtah-Komplex zu lassen. Historisch scheint mir die Tatsache zu sein, daß die Ephraimiten unter den israelitischen Stämmen irgendwie unbeliebt waren, so daß man sie zu verspotten suchte: cf. Jud. 8,1—3[2]).

Zusammenfassend möchte ich noch einmal auf den rein weltlichen Charakter der Jephtah-Geschichten hinweisen. Züge, wie sie in den vv. 11,9. 6 wie im allgemeinen in der Art der Erzählung erscheinen, beweisen das zur Genüge.

Den ursprünglichen Komplex sehe ich in 11,1 a. 5—11 a. 12. 27 bis 33 a. Alles andere ist ankristallisiert.

Simsongeschichten.

Den größten Umfang unter den Richtergeschichten nehmen die über Simson ein. Jede von ihnen hat ursprünglich in mündlich,

1) Cf. Jud. 11,9.

2) An Hand dieses Abschnittes wird am deutlichsten sichtbar, in welcher Weise Eißfeldt Kritik zu üben pflegt. Er sieht nicht auf den Inhalt der einzelnen Geschichte, er forscht nicht nach der Absicht des einzelnen Verfassers, die der Inhalt deutlich macht. Nur an äußerlichen, formalen Dingen haftet sein Interesse. Sonst würde er nicht auf den Gedanken kommen, in 12,1 „nach Norden" auf so merkwürdige Art zu deuten Wenn die Quellenkritik derartig viele Hypothesen und Zwischensätze benötigt, um ihre Behauptungen aufrecht zu erhalten — wie Eißfeldt sie uns am vorliegenden Abschnitt vorführt — dann darf ich mit vollem Recht mein Urteil aufrechterhalten, daß derartige Untersuchungen, weil sie den Bereich des Möglichen verlassen, den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verlieren. (cf. Eißfeldt, S. 80. Die Ausführungen über den Ausfall einer Zwischenerzählung, für die auch nicht die geringsten Anhaltspunkte im Text vorliegen, sondern die nur auf Grund der Hypothese von Parallelerzählungen notwendig geworden ist.)

vielleicht auch schon in schriftlich fixierter Form ein Sonderdasein geführt. Unter ihnen ist wiederum die umfänglichste zweifellos der Roman, welcher in den Kapiteln 12 und 15 vorliegt. M. E. ist er auch der älteste Bestand der ganzen Simsonüberlieferung.

Kapitel 14.

Das Kapitel beginnt im Stile einer echten Erzählung. „Als Simson einmal nach Timnath hinabging." v. 1 und 2 ist deshalb sicher als echt zu bezeichnen, wohl mit Ausnahme: „und zu seiner Mutter." v. 3 und 4 dagegen wird als Einschub zu gelten haben: wohl mit Ausnahme der letzten Worte von v. 3: „denn sie gefällt mir." v. 3 insofern, als er dem Anschauungskreis eines Esra und Nehemia zu entsprechen scheint. Auch ist der Inhalt von v. 4 offensichtlich apologetisch. v. 1 und 2 paßt nicht zu der frommen Art und Bestimmung des Helden. Wenn es anstößig ist, ein philistäisches Weib zu freien, weshalb verletzt dann Simson die religiösen Vorschriften seines Volkes? „Er suchte einen Vorwand."

Endlich ist v. 4 auch noch aus anderem Grunde als Zusatz erkenntlich (cf. „damals" und „in Israel"). Die Exegese zeigt also schon am Anfang ganz deutlich den ursprünglich absolut profanen Charakter der Geschichte und läßt auch in der Folge dies bestätigen. v. 5 ist die Fortsetzung von v. 2 und v. 3 Ende. In v. 5 ist „und seine Mutter" zu viel (cf. auch die anderen Kommentare). Budde schreibt hier mit Recht: „Die Mutter spielt in cap. 13 eine so wichtige Rolle, daß ihr auch hier die Sorge für die Seele ihres Sohnes mitübertragen werden soll." Aber auch das Mitkommen gibt ein Zuviel, wenn man v. 7 in Betracht zieht. Ich möchte das Mitkommen beider Eltern streichen. So wäre in v. 6 Schluß: „seinen Eltern aber sagte er nicht, was er getan hatte" und in v. 9 „als er dann zu seinen Eltern kam, gab er ihnen auch zu essen, sagte ihnen aber nicht, daß er den Honig aus dem Aase des Löwen an sich gebracht hatte" auf Grund von v. 16 Schluß als Zusätze zu werten. v. 16 Schluß muß also echt sein; ich finde keinen Grund, den ganzen v. 16 aus dem Zshg. zu streichen. Es erklären sich die Zusätze auf Grund von v. 16 Schluß und auf Grund des Inhalts von cap. 13 und Dt-Bearbeitung. v. 10 hat einen erklärenden Zusatz durch den *kî*-Satz erfahren, der als solcher, nämlich als Zusatz, nicht geleugnet werden darf, auch wenn Budde v. 11b lieber vor 10b lesen will[1]). Der

1) Vgl. hierzu Wetzstein, Ztschr. für Ethnologie 1873 (S. 287. 94).

Zusatz beschönigt in gewissem Sinne das Verhalten Simsons, der ja in cap. 13 zum Gottgeweihten bestimmt ist und sich deshalb eigentlich von Gelagen fernhalten müßte (cf. auch in dieser Hinsicht die Erzählung von cap. 13, 7. 13)[1]).

Abgesehen von diesem Zusatz ist in v. 10 der Text defekt: das „sein Vater" ist, wenn „und es machte" dasteht, völlig unsinnig. Deshalb ändert man den Sing. in den Plur. (cf. Bibl. Hebr. Kitt. S. 355 ap. crit.), aber R. Kittel will auch statt „sein Vater" lieber „Simson" lesen, und „Simson" hinter „dort" streichen, was auch der Zshg. erfordert. In diesem Sinne kann auch „und er machte" ruhig bestehen bleiben: es hat auch in diesem Zshg. seinen Sinn[2]).

Schwieriger zu behandeln ist v. 11 Anfang („es geschah, da sie ihn sahen"). Ohne Zweifel sind die Worte zugunsten Simsons als Erklärung seiner gefürchteten Stellung hinzugefügt. Denn die folgende Begründung auf diese hinzugefügten Worte ist falsch. Daß man Brautgesellen bestellte (cf. nach Budde S. 100 v. 11), war allgemeine Hochzeitssitte. Wer auf die Zahl 30 alles Gewicht legt und meint, diese Zahl rechtfertige den Zusatz als echt, irrt. Denn im Hohenliede (3, 7) kommen sogar 60 Brautgesellen vor. Und hier gibt die Situation wirklich keinen Anlaß, ein Ähnliches anzunehmen wie bei Simson; nur ist dann statt „da sie sahen" zu lesen „da sie sich fürchteten".

In der Streichung des Wortes „und ihr findet" (v. 12) schließe ich mich ganz, auch in der Begründung, Stade (cf. auch Budde, S. 100/101) an.

In v. 15 ist „der siebente" offensichtlich falsch wegen „drei Tage"; (auch wäre anders v. 17 ganz unsinnig). Es ist also in v. 15 statt „der siebente" vielmehr „der vierte" zu lesen (cf. Bibl. Hebr. Kitt. S. 3E5 ap. crit. G^{BA} L^{1} S). Die größten Bedenken habe ich bei v. 17a (bis „und es geschah" gehend). Der Vers ist in seiner ganzen Art unsinnig. Das Weib kann frühesten am 4. Tage (cf. Kittel Kautzsch4) ihre Bitte Simson vorgetragen haben; wie kann sie da sieben Tag lang weinen und ihm zusetzen! Der Satz ist eine Erklärung, um das Nachgeben Simsons zu motivieren. Allein das tut schon: „denn sie hatte ihm zugesetzt." Aber auch ohne

1) Näheres hierüber in cap. 13 selbst.

2) Gegen die Verbesserung der LXX Pesch. cf. Budde S. 100 und Bibl. Hebr. Kitt. S. 355 + GS „sieben Tage" ist nichts einzuwenden.

diesen *kî*-Satz, der ebenfalls sehr gut gestrichen werden kann, ist alles motiviert. In v. 18 ist *hacharsa* (l. mit Stade *hachadra* cf. 15,1) sicherlich eingeschoben. Gleichviel ob es „Schlafgemach" oder „Brautgemach" heißt, so viel soll doch gesagt sein: „bevor er zum Weibe ging, um ihr beizuwohnen." Und das ist ausgeschlossen, da nach v. Doorninck (1893 S. 25) aus v. 15,1f. erschlossen wird, daß die eheliche Vereinigung des jungen Paares nicht erst am 7. Tage des Festes erfolgen sollte, sondern schon am ersten Tage erfolgt ist.

Ein doppelter Schluß findet sich in v. 19. So weisen denn ganz richtig Kittel und Budde den ersten Halbvers einem Redaktor zu. Allein echt bleibt der Satz: „und er geriet in großen Zorn und ging hinauf in seines Vaters Haus."

v. 20 ist lediglich eine geschickte Verbindung zum folgenden (cap. 15) und als solche später hinzugefügt. Buddes Einwand gegen v. Doornincks Vorschlag ist durchaus nicht beweiskräftig. Es kann sich doch ein Glossator der Worte des Schriftstellers bedienen, den er glossiert, ja er wird es sogar, wenn er irgendwie kann, tun.

Zum Schluß sei noch gesagt, daß dem Verfasser der Geschichte wahrscheinlich nur die Tatsache der vv. 12—15, 17b—18 vorgelegen hat, die er nun romanhaft ausgestaltet hat. Im Volksmund mag man sich nur das eigenartige Rätsel vom Richter Simson und seine Lösung erzählt haben.

Kapitel 15.

Was ich versuchsweise in cap. 14 über das Zustandekommen der Geschichte andeuten durfte, läßt sich im vorliegenden Kapitel besser erhärten. Es erscheint mir durch v. 3 hinreichend erwiesen, daß dem Verfasser nur der Inhalt von v. 4—6 vorgelegen hat. In v. 1—3 ist in geschickter Weise ein Übergangspassus von der Hochzeitsgeschichte geschaffen und v. 3 zeigt deutlich die Tendenz des Verfassers von cap. 14; die ganzen unrichterlichen Züge Simsons sollen beseitigt, d. h. entschuldigt werden. Diese Selbstentschuldigung Simsons (v. 3) verrät die Korrektur des ganzen.

Der *kî*-Satz in v. 6 ist eine überflüssige Erklärung für unbegabte Leser. v. 4—6 zeigt deutlich den Simson, wie er ist, nämlich als einen rauflustigen Kumpan.

v. 7—8 ist eine selbständige Notiz, die ihres Inhaltes wegen sich gut an v. 4—6 anschließen ließ: ihr zugrunde liegt die Tatsache, daß Simsons Aufenthalt die Felsschlucht von Etam war.

In den vv. 9—17 findet sich eine Geschichte, die den Zweck hat, den Namen des Ortes Ramath-Lechi zu erklären. Bravourstückchen von Simsons unverwüstlicher Kraft, wie sie im Volksmunde umliefen, sind hier als Stoff benutzt.

Eine zweite Ortsgeschichte hat der Verfasser in die vv. 18/19 gekleidet: ein *El* hat das Rufen Simsons erhört und ihm geholfen. Anläßlich dieser Wundertat hat die Quelle ihren Namen erhalten. Das Gebet Simsons an Jahve schalte man aus (v. 18), und Buddes Vorschlag, daß das *Elohîm* von einer späteren Überarbeit herrühre, ist hinfällig. Das Gebet Simsons paßt hier ebenso wenig wie in 16,28 und wird auf das Konto eines Späteren zu setzen sein. Es hat als eine fromme Übermalung zu gelten. Für die Geschichte an sich ist es höchst gleichgültig, ob Simson hier gebetet hat oder nicht: die Hauptsache ist, daß ein *El* hier die Quelle geschaffen hat. „Daher nannte man sie die Quelle des Rufers" heißt es doch aber in v. 19? Allein Kittel belehrt uns, daß dies auch Rebhuhnquelle bedeuten könne. Eine Überarbeitung ist hier sicher anzunehmen.

Es ist mir eine Beruhigung, daß Budde meine Ansicht im allgemeinen über den Stoff der Richtergeschichten teilt, wenn er sagt: „wer sagenumkränzte Orte besucht hat, weiß, daß es dafür nicht der Annahme einer zweiten Quelle bedarf." Es können sich auch über einen Gegenstand und eine Persönlichkeit in einem einzigen Kopfe die verschiedensten Geschichten ausspinnen, je nachdem das Material dazu vorhanden ist.

v. 20 gehört der Endredaktion an, zeigt aber, daß man hier einen Abschluß sah.

Ich hoffe, in vorliegender Exegese nachgewiesen zu haben, daß die Geschichten in beiden Kapiteln durchaus jede einheitlich und in sich abgeschlossen ist, und daß Differenzen nur durch Zusätze und Überarbeitungen entstanden sind.

Kapitel 16,1—3.

Vorliegender Passus bringt wiederum eine Ortsgeschichte. Die Geschichte ist in ihrer durch keinerlei Zusätze verdorbenen Form durchaus als ein Typus für die anderen anzusehen. Man hat ein gutes Recht, für die letzteren nach ihrem Vorbild eine ebenso klare und durchsichtige Form anzunehmen.

Als historisch dürfte man, zur Charakteristik Simsons, seine

(Kraetzschmar), sondern dafür, daß dieses Wort mitsamt seinem Umtext völlig aus der Situation von c. 10 heraus geschrieben worden ist. Denn dort waren die Räder ad hoc gebildet worden, damit die Lade aus dem Allerheiligsten gefahren werden und sich vielleicht auch sonst noch eine Strecke auf der Erde weiterbewegen konnte, hier jedoch schwebt der Thron Jahwes frei in der Wolke (v. 4). Diese ist in c. 1 überhaupt das treibende Element. Mit ihr zieht der Thron heran, mit ihr läßt er sich nieder, mit ihr wird er auch wieder emporgehoben. In c. 10 (v. 4) ist die Wolke dagegen nur Staffage[1]), während die Bewegungen jenes Gefährtes von denen der Kerube abhängig sind. Daß die Kerube den Wagen „erheben", hat darum auch nur einen Sinn in c. 10, zumal in c. 1 „der Visionär dies bis zu jenem Augenblick nicht hat beobachten können" (Hölscher). Weiterhin kann man es auch nur bei einer Spekulation verstehen, daß man ein gewisses neugieriges Interesse an Konstruktion, Komposition und Bewegung der Räder bekundet[2]); 1,16. 18 ist dagegen lediglich Kopie von 10,9 ff.

Der weitere Verlauf der Untersuchung wird noch einiges zu diesen Momenten ergänzend und verdeutlichend hinzufügen. Soviel steht aber jetzt schon fest, daß der Passus 1,15—21 von c. 10 äußerlich wie inhaltlich abhängig und deshalb aus dem Text der sogen. „Thronwagenbeschreibung" auszuscheiden ist, m. a. W. daß wir es in 1,4 ff. nur mit einem „Thron" Jahwes zu tun haben.

2. Ähnliches läßt sich bei den vv. 23/24 (bezw. 25) feststellen[3]).

Dieser Passus ist im großen und ganzen eine Komposition von 10,5 und 1,11. Seine Einfügung ist höchstwahrscheinlich erst durch die vorher besprochene Interpolation veranlaßt worden, und zwar in dem Bestreben, die in der Ladespekulation berichteten Züge gänzlich in c. 1 wiederzufinden und vielleicht dadurch den in c. 10 erstatteten Bericht als ezechielisch zu legitimieren. Man urteilt wohl richtig, wenn man die Einfügung dieser vv. auf die Schlußredaktion des Ezechielbuches zurückführt und sie infolgedessen ziemlich spät ansetzt. Letzteres gibt auch der unterschiedslose Gebrauch von Maskulin- und Femininsuffixen zu erkennen, der — hierbei schließe ich mich Diehl und Kraetzschmar an — auf ein bereits vom Aramäischen beeinflußtes Hebräisch hinweist. Ich lege deshalb

1) Die Situation erinnert wieder an Jes. 6.

2) Vgl. § 1, 3.

3) Auch Hölscher scheidet diese vv. aus dem Text aus.

keinen Wert darauf, in v. 23 b α *lahenna* neben *g'wijjothehem* mit G und v. 24b als späte Glosse zu streichen, wiewohl letzteres nicht ganz ausgeschlossen erscheint[1]).

Jedenfalls reichen die Femininsuffixe in diesen vv. nicht aus, wie z. B. in vv. 10 und 11 echt ezechielische Partien herauszuschälen. Den Vorzug, ezechielisch zu sein, hat nur v. 23, soweit er eben nach v. 11 gebildet ist. Jedoch gibt auch er sich durch die Maskulinsuffixe als durch c. 10 veranlaßt zu erkennen. Er mag zur Erweiterung des aus c. 10 stammenden Berichtes über das „Flügelrauschen der Kerube“ [2]) eingefügt worden sein, des weiteren aber auch, was aus seiner vorgeordneten Stellung v. 24 gegenüber hervorgehen dürfte, um den Leser über den Eindruck einer Interpolation des letztgenannten v. hinwegzutäuschen. Diese Auffassung führt notwendig zu einer erneuten Beurteilung der in v. 24 sich findenden Vergleiche: „wie das Brausen vieler Wasser, wie die Stimme des Höchsten.“ Das Problem liegt ähnlich wie in 8,2; der doppelte Vergleich wirkt hypertroph. Ich möchte annehmen, daß, wie oben unter § 1,2 schon gesagt, ursprünglicher Text ist der erste Vergleich (vgl. auch Ez. 43,3), der zweite Vergleich ist aus 10,5 von einem Schriftgelehrten beigefügt. Vielleicht stammt aus derselben Feder auch das Plus des M gegenüber G. Jedenfalls zeigt auch dieser v. wieder die Beziehungen unseres Passus zu c. 10.

---

1) Der Sinn dieses Sätzchens legt diese Vermutung nahe, weiter aber auch die asyndetische Anfügung von v. α, die G vielleicht seinerseits durch „και“ beseitigen zu müssen glaubte; v. 24 b mag dann von einem hinzugefügt worden sein, der sich nicht mit dem *belektâm* zufrieden geben wollte. Man kann ihn aber getrost dem Interpolator in die Schuhe schieben.

2) 10,5 gibt an, daß dieses Geräusch bis zum äußeren Vorhof vernehmbar war. Hölscher glaubt, der Verfasser dieses v. habe Ezechiel im äußeren Vorhof stehend gedacht. M. E. weist auch dieser Zug auf eine Spekulation fern vom Jerusalemer Tempel hin, in der man ganz allgemein — ohne dabei an Ezechiel zu denken — erzählte, daß das Rauschen der Kerubenflügel im ganzen Umkreis des Tempels zu hören war. Schmidt sieht in den Bewegungen der „Wesen“ und besonders in dem Rauschen ihrer Flügel ein „spukhaftes Hinauswachsen“ über die „merkwürdige Starre“, die sonst dem Visionsbilde eignet, und ist, wie es kaum anders zu erwarten war, gleich dabei, diese Eigentümlichkeit durch die „berühmte“ Märchentheorie zu erklären (vgl. a. a. O. S. 124; daselbst auch Anm. 1). Daß es schließlich noch andere Erklärungsmöglichkeiten als Märchenmotive — auch und gerade im A.T. — gibt, brauche ich nach dem oben Festgestellten wohl kaum weiter zu betonen.

terisiert. Sie stammen m. E. von priesterlicher Hand und sind reichlich ungeschickt abgefaßt. Zweck dieser Erzählung ist, Manoachs Felsaltar als Jahve-Altar zu legitimieren. Da er bei Zorea liegt, dem Geburtsort Simsons, ist er mit Simsons Geburt in Verbindung gebracht. Daraus ergeben sich aber mannnigfache Schwierigkeiten, die der Verfasser in ganz ungeschickter Weise löst. Als wahrscheinlich kommt in Betracht, daß diese Schwierigkeiten auf späterer Bearbeitung beruhen. Um das Erscheinen Jahves mit dem Felsaltar des Manoach in Verbindung zu bringen, muß Jahve oder der Engel Jahves noch einmal zitiert werden. Es geschieht das durch ein Gebet Manoachs. Bezeichnenderweise erscheint aber Jahve nicht dem Manne, wie man doch annehmen müßte, sondern wiederum dem Weibe. Auch ist die Antwort, die der Engel zu erteilen hat, genau dieselbe wie vorher. Zweierlei darf man daraus schließen: einmal, dem Verfasser kommt es nur auf die Anwesenheit des Engels an, der sich nachher am Opfer als Jahve zu offenbaren hat. Und zweitens zeigt die Antwort des Engels, daß der Verfasser streng gebunden ist an das, was in den cap. 14/15 ausgeführt ist. Er darf hier nicht Simson direkt zum Nasiräer werden lassen, denn er weiß ganz genau, daß Simson diese Vorschriften nicht einhalten kann. Denn er hält in cap. 14/16 ein Gelage ab und beweist sich auch sonst durchaus nicht als ein in diesem Sinne Frommer (z. B 16, 1—3). Deshalb also nur die Vorschriften der Enthaltsamkeit für die Mutter.

Eißfeldt meint, ein geheimnisvoller Schleier breite sich mit Absicht über eine der beiden Geburtsgeschichten Simsons (sie umfaßt die vv. 2—4, 6—7a, 8—16, 19a, 20, 22—25) und im Anschluß an diese auch über die mit ihr zusammenhängenden Kapitel 14 und 15 aus. v. 4 in cap. 14 unterstreiche diesen Gedanken ausdrücklich. Wäre Eißfeldt hier auf dem richtigen Wege, dann hätte zum mindesten Simson selbst das Bewußtsein, eine göttliche Mission zu haben, indirekt aufweisen müssen. Aber weder in den cap. 14 und 15 noch in 16, das ja die andere Geburtserzählung, in der es ausdrücklich heißt, Simson sei ein Nasir Elohims, als Vorgeschichte hat, ist etwas davon zu spüren. Simson bleibt in cap. 16 derselbe Abenteurer wie in cap. 14 und 15, nur mit dem Unterschied, daß er in cap. 16 seine Kraft dem Besitz seines Haupthaares zuschreibt. Simson weiß in allen Kapiteln nichts von einer Aufgabe, die Jahve ihm erteilt hat, im Namen seines Volkes gegen den Erbfeind zu kämpfen, wie Gideon, Barak z. B. es taten. So ist der Gedanke

einer literarischen Einheit von cap. 13 mit cap. 14/15 abzulehnen. Simson ist sich des Jahve-Geistes nicht bewußt. Sonst wäre seine Entschuldigung seinem Volk in 15,3: „Diesmal bin ich ohne Schuld, wenn ich den Philistern Böses antue“ unverständlich. Auch seine Heirat mit der Philisterin vollzieht sich nicht auf Grund des Gedankens: Jahve will es so. 14,3 heißt es: „denn sie gefällt meinen Augen.“ Die Geburtsgeschichte steht an sich völlig isoliert da. Sie ist nach Vorhandensein der cap. 14/16 entstanden.

Was folgt, ist nun ganz im Stile der sonstigen Engelserscheinungen erzählt: Manoach bietet seinem Gast ein Ziegenböckchen zur Bewirtung an. Der Engel lehnt es ab, ohne jede Begründung. v. 16b ist, auch wenn Kittel den Vers vor 16a stellt, ein Zusatz des Redaktors. Weiter geht die Erzählung in v. 19. Hier sind die Worte „Manoach und sein Weib sehen es“ überflüssig, ja unverständlich. Dagegen muß in v. 20 „auf ganz wunderbare Weise“ für echt gehalten werden. Denn auf Grund dieses Wortes haben sich die v. 17/18 gebildet, die sonst, wenn sie echt bleiben, den Zshg. zerreißen. Die v. 17/18 sind Eigentum eines Glossators; wären sie ursprünglich, so hätten Manoach und sein Weib schon längst wissen müssen, wer vor ihnen steht. v. 20 Schluß lehrt aber das Gegenteil. Daß sie in v. 17/18 wissen, wer vor ihnen steht, zeigt der Ausdruck „verehren“, dessen sie sich bedienen. Wie Budde „verehren“ mit „bezahlen“ auf Grund von 1. Sam. 9,6 erklären will, ist mir völlig unklar. v. 21 ist der Schluß des ganzen Einschubs (8—23 [21]). v. 22/23 behandle ich später.

Wie ich annehmen darf, hat also die vorliegende Exegese erwiesen, daß die vv. 2/7, 24/25 im großen und ganzen die eigentliche Geschichte ausmachen. Sie ist von priesterlichen Interessen durchsetzt. Eine Einfügung sind die vv. 8—16, 19—21 und 17/18 und 22/23: hier sind mehrere Hände am Werk gewesen, eine Kultsage zu schaffen.

Was die Zuweisung unserer Erzählung an eine der bekannten Quellenschriften betrifft, so meint Budde (v. 8), „bitte, mein Herr“ sei ein Argument für J (cf. Holzinger, Hexateuch, S. 96). Er scheint jedoch übersehen zu haben, daß auch E dieses Wort führt und deshalb auf dieses Argument nicht der Ton gelegt werden darf, wie es bei ihm geschieht (cf. 6,13). Das Wort ist bei E zu finden: 1. Sam. 1,16 (K^e [Kittel] Ex. 4,13.10 [wenn auch hier *bâ adonaj* steht] und Num. 12,11 [wo Holzinger selbst Hexateuch, S. 96, den

elohistischen Text und die elohistische Zugehörigkeit nicht leugnet]). Außerdem findet sich das Wort 1. Sam. 25,24 (K) 1. Reg. 3,14.26 (Sa [Eißfeldt]). Für J bliebe dann nur noch: Gen. 43,20 und 44,18. Wenn man aber genauer hinsieht, ist auch hier die Position für J nicht sicher. Im ganzen cap. 43 der Gen. soll J zu finden sein. Allein findet sich in v. 16 nicht der bei J nach Ansicht der Kritiker stereotyp zu erwartende Ausdruck „wenn ich Gnade gefunden habe vor Deinem Auge“ (cf. Gen. 55,4; 34,11 usw.). So versagt doch auch hier in gewissem Sinne die sprachliche Argumentierung für J. Auch die stilistische Art spricht weder in Gen. 43 noch in 44 für den sogen. J: hier findet sich im Gegensatz zu dieser Richtung des Schriftstellerns eine freie Novellistik, die ihre Freude am Erzählen hat, nicht an theologischen Gesichtspunkten.

Anders aber steht es, wird Budde sagen, mit *athar*, für dieses Wort kommt doch J in Erage. Allein auch hier ist aus dem Zshg. fraglich, ob J im Hinblick auf Ex. 8 in Frage kommt.

Auch bei *ʿagar* (genauer *ʿagarâ*) ist nichts Sicheres für J bewiesen. Wenn man Gen. 11,30; 25,21; 29,31 als jahvistisch zählt und von hier aus das Wort als jahvistisch bestimmt, dann ist immer noch Ex. 23,26 zu beachten, welches elohistisch sein soll und wo *ʿagar* ebenfalls vorkommt. Man hat ja auch noch andere Worte für „unfruchtbar“, „kinderlos“ (*masuîl*). Weshalb bedient sich dieses Wortes nicht der Elohist? *ʿagar* ist durchaus kein Spezialwort des Jahvisten, und es ist hierauf durchaus kein jahvistischer Anspruch im strengsten Sinne zu machen. Mit dem Satz: „dieses Wort oder diese Wendung bevorzugt der Jahvist,“ ist kein Beweis lieferbar. *ʿagar* findet sich auch Dt 7,14; 1. Sam. 2,5; Psalm 113,9; Job. 24,21; Jes. 54,1.

Ganz unverständlich ist mir, was Budde in v. 10 mit Gen. 29,12; 24,20.28 vergleichen will; doch nicht etwa, daß ein Mädchen — der Name spielt hierbei keine Rolle — zu einer anderen Person läuft und ihr etwas berichtet. Ein solcher Zug kann wohl schwerlich als besonderes Merkmal einer besonderen literarischen Richtung bezeichnet werden.

Über das in v. 15 „laß Dich doch halten“ (cf. Gen. 18 und Jud. 6,17) habe ich in der Gideongeschichte cap. 6 schon gehandelt.

v. 5 erledigt sich bei meiner Ansicht Budde gegenüber von selbst.

In v. 22 kann gewiß *elohîm* für die Gattung stehen. Eine

solche Überlegung, wie Budde sie hier macht, um die jahvistische Autorschaft zu sichern, kann auch der Verfasser des Kapitels gemacht haben, allein aber nur, um eine allgemeine religiöse Tatsache zum Ausdruck zu bringen. Jedoch denke ich, daß auch ein Verfasser einer Kultgeschichte, bei dem gewiß theologische Gesichtspunkte im Vordergrund stehen, eine derartige Erwägung nicht notwendigerweise zu machen braucht. Ich nehme an, daß auch der Erzähler bei der Abfassung der Verse nicht kühl bis ans Herz geblieben ist, sondern in der Schilderung mitfortgerissen wird. Die ganze Sorge des Mannes richtet sich auf die Erscheinung der Gottheit, und das ist Jahve. Er hat mit *elohîm* hier doch speziell Jahve gemeint. Der Schluß der Geschichte ist der Höhepunkt, auf den der Verfasser hinauswill. An diesem Altar soll dem Manoach Jahve persönlich erscheinen und ihm die Geburt des Sohnes weissagen. Auf den Ausdruck „Jahve" ist deshalb aller Nachdruck gelegt. Deshalb meine ich, ist v. 22 f. ein späterer Zusatz. Man kann nicht in v. 21 vom Engel Jahves sprechen und in v. 22 ganz allgemein von einem *El*. v. 22 f. bleibt deshalb ein späterer theologischer Zusatz eines Verfassers, der den allgemeinen Gedanken: daß, wer Gott sieht, sterben muß, schon überwunden hat.

Die v. 22/23 gehören dann dem Jahvisten nicht an. Denn es wäre sonderbar, daß dieselbe Anschauungsweise (J) nicht auch diesen Gedanken hervorgebracht hätte. Wer eine zweite Schicht J^2 für v. 22 f. in Anspruch nimmt, weicht m. E. dem Problem der Quellenscheidung aus. Der Vergleich mit Jud. 6,22; 23 zeigt die Richtigkeit meiner Annahme. Hier ist derselbe Verfasser von v. 22 f. auch der Verfasser der vorhergehenden Verse. Das beweist schon der Name „Jahve" durchweg.

Kapitel 16,4—31.

Eine Anknüpfung an das vorhergehende ist durch „darnach geschah es" gut hergestellt. Der ganze Komplex in den vorliegenden Versen ist erst nach der Fixierung von cap. 14/15 geschaffen. Zu dieser Ansicht gibt die Art der Schilderung von der Trauer der Delila über Simsons Mißtrauen ihr gegenüber Anlaß (selbst *patti* v. 5 genau wie 14,15 cf. Budde, S. 105). Auch das Binden Simsons mit frischen Stricken (cf. cap. 15,13 f.) als ein Bezwingungsmittel Simsons schien bekannt zu sein. Wesentlich scheint mir nur der Zug zu sein, „daß im Haupthaar Simsons ganze Kraft liege", ohne

daß damit etwas Sicheres über das Nasiräat Simsons ausgesagt ist. Da keine weiteren Hinweisungen auf der Nasiräat erfolgen, neige ich zu der Vermutung, daß später „auf mein Haupt ist noch kein Schermesser gekommen, denn ich bin ein Gottgeweihter“ eingefügt ist. So würde auch v. 17 in diesem Sinne aufgefüllt sein. Das Nasiräat paßt nicht zu den Liebeshändeln und Raufereien Simsons. Genau so mißtrauisch bin ich gegen den Satz: „er wußte nämlich, daß Jahve von ihm gewichen war“ (v. 20). Er ist lediglich eine Erklärung und fehlt ganz in v. 17, wo er doch hätte erwähnt werden müssen. Fällt er hier v. 20 fort, so bedeutet das keine Störung im Text. Ebenso würde dann auch v. 28 ausfallen müssen. Der Vers ist in dieser durchaus rein weltlichen Geschichte störend. Simson tut hier so, als wenn er Jahve immer um seinen Beistand angefleht hätte, was man sonst an entscheidenden Stellen vermißt. Der Vers ist ein Zusatz der späteren Redaktion, die darauf ausging, Simson zu einem religiösen Helden, zum Richter zu machen. Eines besonderen Hinweises, daß in v. 27 „auch waren alle Fürsten der Philister anwesend und auf dem Dache waren gegen 3000 Männer und Weiber“ und in v. 31 „20 Jahre lang hatte er in Israel gerichtet“ R oder Dt angehören, bedarf es wohl nicht. Erwähnen will ich nur noch, daß ich „und nicht ward seine Kraft kund“ als Glosse ansehen möchte, die von der LXX auch noch v. 14 Schluß wiederholt wird. In der Zusammenstellung der vv. 13/14 schließe ich mich ganz R. Kittel an.

Die kritische Betrachtung und Exegese hat gezeigt, daß wir es hier mit Volkserzählungen zu tun haben, abgesehen von cap. 13, das eine Kultlegende enthält, die verschieden bearbeitet ist. Eine Verteilung auf J, selbst bei cap. 13, kommt nicht in Betracht. Eine kunstvolle literarische Einheit innerhalb der cap. 14/15 einerseits und des cap. 16 andererseits muß m. E. konstatiert werden. Cap. 14/15 ist eine durch Verbindung mehrerer Einzelgeschichten komponierte Geschichte, die eine aus dem andern entwickelt. Die einzelnen Teile sind m. E. in der Hauptsache

1) Hochzeit mit Rätselraten
2) Erschlagen der 30 bei Askalon
3) Das Strick-Motiv
4) Quellen-Erzählung.

Das Ganze ist das Werk eines Roman-Schriftstellers bzw. mehrerer. Cap. 16 ist m. E. das Werk eines anderen Verfassers.

Er hat seinen Stoff zum Teil aus den cap. 14/15 (cf. die Par. 15, 13 bis 16, 11; 15, 14—16, 23. 24) entnommen. Gleichzeitig hat er auch die religiöse Einkleidung des Ganzen teilweise vorgenommen.

Schluß.

Die vorliegende Untersuchung möchte ich mit der Bemerkung abschließen, daß ich bemüht gewesen bin, die herkömmliche Verteilung der Erzählungsstoffe auf die pentateuchischen Quellen J und E als einen Irrtum zu erweisen. Die Annahme, daß zwei große Darstellungen (J und E) die Geschichte Israels von ihren Anfängen (Genesis) bis zum definitiven Zusammenbruch (Reg. II Ende) behandelt haben, ist eine Übersteigerung des literar-kritischen Systems, das gewöhnlich kurz nach Wellhausen genannt wird.

Wie immer man sich zu meinen Ausführungen stellen mag, die Schwierigkeiten, mit denen die herkömmliche Annahme belastet ist, vor allem die Schwäche der Argumente, auf die sie aufgebaut ist, glaube ich einwandfrei dargetan zu haben.

W. KOHLHAMMER / VERLAG IN STUTTGART

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament

Herausgegeben von Rudolf Kittel

Zweite Folge

1. Heft: Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels.
Von H. Gressmann. 8°, 72 S. 1920. RM. 1.80
2. Heft: Jahvist und Elohist in den Königsbüchern.
Von Immanuel Benzinger. 8°, 76 S. 1921. RM 1.80
3. Heft: Psalmenstudien
Von Max Löhr. 8°, 53 S. 1922. RM. 1.20
4. Heft: Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten
Von J. Hänel. 8°, 268 S. 1923. RM. 6.60
5. Heft: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta.
Von Johannes Herrmann und Friedrich Baumgärtel.
8°, IV und 98 S. 1923. RM. 3.—
6. Heft: Die Altäre des salomonischen Tempels.
Von Dr. Joh. de Groot. 8°, VIII und 88 S. 1924. RM. 3.60
7. Heft: Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament.
Von Rudolf Kittel. 8°, IV und 100 S. 1924 RM. 3.60
8. Heft: Erscheint demnächst
9. Heft: Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. / II. Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus.
Von Franz Wutz. 8°, IV und 176 S. 1925. RM. 7.—
10. Heft: Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte.
Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern. Von Walther Kolbe. 8°, IV u. 174 S. 1926. RM. 6.—
11. Heft: Das kultische Problem der Psalmen.
Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israels. Von Gottfried Quell. 8°, IV und 160 S. 1926. RM. 6.—

* * *

Dritte Folge

1. Heft: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.
Von Gerhard Kittel. 8°, IV u. 200 S. 1926.
2. Heft: Gott und Mensch im Alten Testament.
Von Johannes Hempel.
3. Heft: Der Heilige Geist in den Lukasschriften.
Von Heinrich von Baer. Im Druck.
4. Heft: Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter.
Von Siegfried Sprank und Kurt Wiese. 8°. VII u. 74 S. und II u. 61 S.
5. Heft: Untersuchungen zum Bundesbuch.
Von Alfred Jepsen. Im Druck.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

220.8
B 397

38995

Sprank & Wiese

AUTHOR

Studien zu Ezechiel und

TITLE

dem Buch der Richter

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - ~~CURR~~

38995